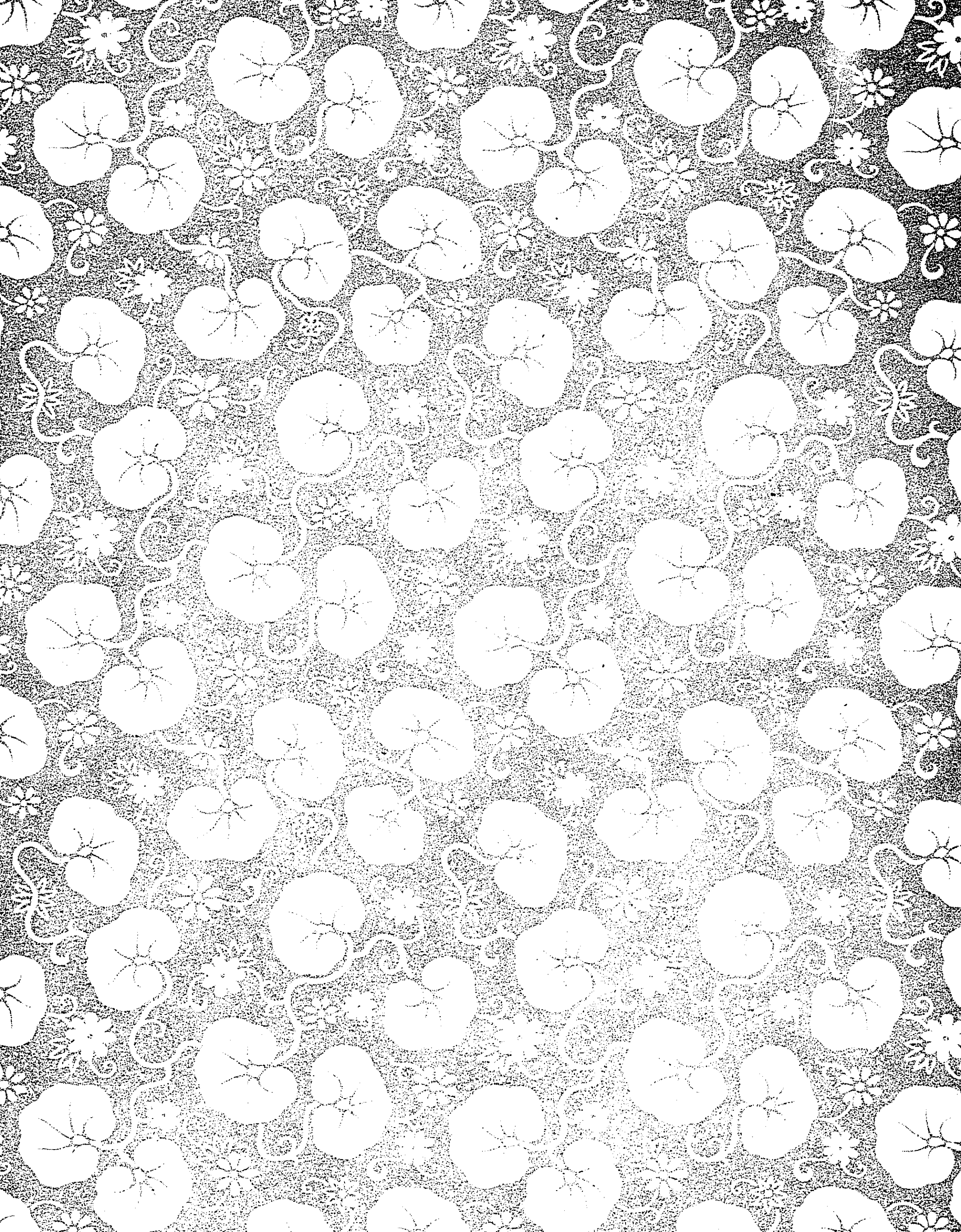
The University of Chicago
Libraries





DER
VERFASSER DES HEBRÄERBRIEFES

DER VERFASSER

DES

HEBRÄERBRIEFES

EINE UNTERSUCHUNG

ZUR GESCHICHTE DES URCHRISTENTUMS

VON

FRANZ DIBELIUS



STRASSBURG

J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1910

BS3775
.I55

384455

INHALT.

VORWORT.

Es ist eine seit hundert Jahren wer weiß wie oft behandelte Frage, die ich auf den folgenden Blättern aufs neue behandle. Ich kann mir denken, daß man diese Untersuchung nicht mit sonderlichem Zutrauen begrüßen wird. So manche Ansicht über den Verfasser des Hebräerbriefes ist aufgetaucht und wieder verschwunden. Nachdem zuletzt auch Harnacks neue und eigenartige Vermutung (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1900, S. 16—41) sich nicht hat durchzusetzen vermögen, ist man vielleicht des Spieles müde geworden und glaubt überhaupt nicht mehr recht daran, daß wir in dieser Frage noch wesentlich weiterkommen werden als bisher.

Ich denke nicht daran, zu den neun oder zehn Meinungen über den Verfasser des Hebräerbriefes, die es bisher gibt, eine zehnte oder elfte hinzuzufügen. Ich will nur eine sehr alte Meinung von neuem empfehlen. Um nicht hundertmalgesagtes zu wiederholen, habe ich von dem, was gewöhnlich dafür angeführt wird, abgesehen und versucht, der Lösung des alten Rätsels auf einem neuen Wege näherzukommen.

Als diese Schrift bereits beim Verleger war, kam mir der Aufsatz von R. Perdelwitz: Das literarische Problem des Hebräerbriefes I (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1910, S. 59—78) zu Gesicht. Er kommt zu einem ganz ähnlichen Ergebnis wie ich im ersten Teil. Ich hätte ihn S. 12 Anm. 2 neben Burggaller erwähnen sollen.

Naumburg am Queis
Predigerseminar
Ostern 1910

FRANZ DIBELIUS.

Erster Teil:

Die Form des Hebräerbriefes.

Es ist eine alte Beobachtung, daß der Hebräerbrief zweierlei Bestandteile enthält: theologische Erörterungen und religiös-sittliche Ermahnungen. Aber es ist vielleicht nicht immer genügend beachtet worden, wie scharf diese beiden Bestandteile innerhalb der Schrift voneinander geschieden sind.

Ich will es an einer kurzen Inhaltsübersicht zeigen:

1) Kap. 1. These der Einleitung: Der Sohn Gottes ist höher als die Engel.

2) 2, 1—4. Ermahnung: Deshalb müssen wir umso genauer achten auf das durch ihn Geredete.

3) 2, 5—18. Antithese der Einleitung: der Sohn Gottes ist (nach Psalm 8) kurze Zeit unter Engel erniedrigt worden[1]. Warum mußte das sein? Diese Frage führt auf das Thema 2, 17: er sollte Hoherpriester sein.

4) Kap. 3—4. Ermahnung: Das Haus, über dem dieser Hohepriester treu ist, sind wir nur dann, wenn wir Mut und Hoffnung bis ans Ende festhalten. Daher laßt

[1] Daß in Kap. 1 und 2 im Gegensatze zum folgenden so viel von den Engeln die Rede ist, erklärt sich einfach daraus, daß sich dem Verfasser die Frage, auf die er antworten will, aus Ps. 8, 6 ergeben hat. Dieses Psalmwort steht gleichsam als Text über der ganzen Abhandlung. Dann konnte er die Schwierigkeit der Frage nicht besser ins Licht stellen, als daß er zunächst alle möglichen Schriftworte zusammenbrachte, die von der Erhabenheit des Sohnes über die Engel reden.

uns nicht lässig werden, damit wir zu der Ruhe kommen, die einst Israel durch seinen Unglauben verscherzt hat.

5) 5, 1—10. Jesus ist ein Hoherpriester, denn er genügt den Anforderungen, die an einen solchen gestellt werden. a) Er hat sich die Würde nicht angemaßt, sondern hat sie von Gott erhalten. b) Er kennt menschliche Schwachheit.

6) 5, 11—6, 20. Ermahnung: Für die folgende schwierige Auseinandersetzung seid ihr eigentlich zu schwerfällig. Mit euch müßte man die Anfangsgründe wiederholen. Aber wir wollen heute davon absehen; vielleicht ein andermal. Jedenfalls gibt es für einmal Erleuchtete, wenn sie wieder fallen, keine neue Buße. Das soll aber nicht auf euch gehen; Gott wird sich eurer Liebeswerke erinnern. Möchtet ihr nur mit demselben Eifer die Hoffnung und den Glauben festhalten!

7) Kap. 7. Jesus ist aber Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks. Damit ist das levitische Priestertum aufgehoben.

8—10, 18. Als Hoherpriester muß Jesus auch opfern. Er hat ein Opfer dargebracht, von dem das Opfer im irdischen Zelte nur ein Schatten ist. Er ist nämlich eingegangen a) nicht in ein von Händen gemachtes Zelt, sondern in den Himmel; b) nicht mit dem Blute von Böcken und Kälbern, sondern mit seinem eigenen Blute; c) nicht wiederholt, sondern einmal.

8) 10, 19—12. Ermahnung: Warnung vor Lässigkeit und Rückfall in alte Sünden mit Hinweis auf die Unvergebbarkeit, auf die alten, besseren Tage, auf die Wirkungen des Glaubens in der Vorzeit. Ermunterungen zum Mut im Leiden. Zum Schluß ein Ausblick auf die bevorstehende Weltverwandlung.

9) Kap. 13. Briefliche Nachschrift mit kleinen Anweisungen und persönlichen Notizen.

Schon aus dieser gedrängten Uebersicht geht hervor, daß einerseits die Abschnitte, die ich mit den Nummern 1, 3, 5, 7 bezeichnet habe, zusammengehören, daß anderer-

seits die Abschnitte 2, 4, 6, 8 von einer Art sind. Jene sind Glieder einer Abhandlung, diese sind Ermahnungen.

Das wird noch deutlicher, wenn man den Hebräerbrief selbst zur Hand nimmt. Man kann sich die Abschnitte 2, 1—4; 3—4; 5, 11—6, 20; 10, 19—12 einklammern; liest man hintereinander weg, was übrig bleibt, — also 1; 2, 5—18; 5, 1—10; 7—10, 18 (Kap. 13 bleibt vorläufig unberücksichtigt) — so wird man keine Lücke bemerken. Was unmittelbar vor und unmittelbar hinter den Mahnreden steht, fügt sich jedesmal leicht und eng aneinander. Es ergibt sich ein geschlossener Zusammenhang: eine Erörterung über das Hohepriestertum Christi. Die Mahnreden sind für diesen Zusammenhang nicht nötig.

Liest man aber den Hebräerbrief in seinem ganzen Umfange, so wird man immer dort, wo es von der Abhandlung zu einer Mahnrede übergeht und umgekehrt, einen Wechsel im Ton und in der ganzen Haltung empfinden. Die Darlegungen über das Hohepriestertum Christi haben den ruhigen Fluß einer rein theoretischen, sachlichen Auseinandersetzung. Ein einziges Mal läuft unauffällig eine Anrede mit unter, das Wörtlein: sehet (7, 4). Die dazwischenstehenden Abschnitte dagegen setzen sofort mit einer kräftigen Anrede oder Aufforderung ein und sind voll von «ihr» und «wir», von persönlichen Hinweisen und praktischen Folgerungen, von Mahnungen, Lockungen, Tröstungen, Warnungen, Drohungen. In den lehrhaften Stücken tritt nirgends der Verfasser mit seiner Person hervor, es verlautet auch nichts darüber, an wen er sich eigentlich mit seinen Darlegungen wendet. In den Mahnreden dagegen ist oft von persönlichen Verhältnissen die Rede. Alle jene Stellen, aus denen man auf die Persönlichkeit des Verfassers (2, 3; 5, 11; 6, 3) und auf die Lage der Leser (5, 11; 6, 9; 10, 25, 32 — von Kap. 13 wiederum abgesehen) Schlüsse zu ziehen pflegt, stehen in den Mahnreden.

Die Forderungen in den ermahnenden Abschnitten laufen alle auf eines hinaus: festhalten am Glauben. Dem Verfasser stehen aber für den einen Gedanken eine Menge

Wendungen zu Gebote, so daß er sich nur selten im Ausdruck genau wiederholt. Immerhin sind es einige bezeichnende Worte, die öfter wiederkehren und diesen Abschnitten ein bestimmtes Gepräge geben. Der beherrschende Begriff ist der des Glaubens. Die Worte πίστις, πιστεύειν, ἀπιστία begegnen immer wieder; ein ganzes Kapitel hindurch (11) klingt πίστις fast Satz für Satz an. Oft treten aber auch verwandte Begriffe dafür ein: Zuversicht (ὑπόστασις 3, 14; 11, 1 πληροφορία 6, 11; 10, 22), Freimut (παρρησία 3, 6; 4, 16; 10, 19; 10, 35), Geduld (ὑπομονή 10, 36; 12, 1, ὑπομένειν 10, 32; 12, 2, 3, 7), Bekenntnis (ὁμολογία 3, 1; 4, 14; 10, 23). Mit Vorliebe werden Wendungen gebraucht wie: das Bekenntnis festhalten (κρατεῖν 4, 14; 6, 18, κατέχειν 3, 6, 14; 10, 23), und gern wird hinzugefügt: bis zu Ende (ἄχρι oder μέχρι τέλους 3, 6, 14; 6, 11). Als Endziel gilt «die Verheißung bekommen» (κομίζειν τὴν ἐπαγγελίαν 10, 36; 11, 39, vgl. 11, 19), und Lust und Furcht werden erregt durch den Hinweis auf die künftige Lohnzahlung (μισθαποδοσία 2, 2; 10, 35; 11, 26, μισθαποδότης 11, 6). Alle die angeführten Ausdrücke nun, die in den Mahnreden eine so große Rolle spielen, kommen in den Abschnitten der Abhandlung überhaupt nicht vor. Nicht einmal das Wort πίστις[1]. Ja es ist, als sei es mit Fleiß vermieden. In einem der ermahnenden Abschnitte wird Jesus «Führer des Glaubens» (ἀρχηγὸς τῆς πίστεως 12, 2) genannt; aber in der Abhandlung heißt er «Führer der Rettung» (ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2, 10).

Umgekehrt kommen auch die Hauptgedanken der Abhandlung in den Mahnreden merkwürdig selten vor. Am Anfang oder am Ende pflegen sie in die Ermahnungsabschnitte hineinzuklingen, aber nur so weit es zur äußeren Anknüpfung nötig ist. So ergibt sich die Mahnung zur Aufmerksamkeit (2, 1—4) aus der in der Abhandlung eben festgestellten Ueberlegenheit des Sohnes über die Engel. Der erste große Einschub (3—4) greift den in der Ab-

---

[1] Das διὰ πίστεως, das ein paar Handschriften 9, 28 haben, kann außer Betracht bleiben.

handlung eben vorgekommenen Ausdruck «treuer Hoherpriester» auf, um mit Hilfe der Stelle Num. 12, 7 «treu über sein ganzes Haus» auf die Forderungen zu kommen, die in dem Begriff «Haus Christi» liegen. Und am Schlusse des Abschnittes (4, 14—16) wird mit einigen Sätzen wieder in die Bahn der Gedanken über den großen Hohenpriester eingelenkt. Die dritte Mahnrede (5, 11—6, 20) blickt zu Anfang auf die noch ausstehenden schwierigen Kapitel der Abhandlung voraus und kommt am Schlusse durch das Bild vom Anker der Hoffnung, «der ins Innere des Vorhangs eingeht» wieder auf den durch den himmlischen Vorhang schreitenden Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks zurück. Die letzte lange Mahnung endlich (10, 19—12, 29) knüpft an das Ergebnis der Ausführungen über Christi Tod an: da wir nun einen solchen Hohenpriester haben, laßt uns hinzugehen in voller Zuversicht des Glaubens. Aber abgesehen von solchen dem Zusammenhange dienenden Anfangs- und Schlußsätzen werden wir in den Abschnitten mit ermahnendem Inhalt kaum je an die Abhandlung erinnert. Nur an zwei Stellen (10, 29; 12, 24) wird das «Blut des neuen Testaments» erwähnt; aber von dem Hohenpriester ist inmitten der Mahnreden nirgends mehr die Rede. Es ist doch bezeichnend, daß der noch eben vom Hohenpriester Jesus gebrauchte Ausdruck «treu», sobald die persönliche Anrede einsetzt (3, 1), dazu dienen muß ein anderes Bild einzuführen, das außerhalb des Gedankenganges der Abhandlung liegt: Christus und sein Haus. Nicht minder bezeichnend, daß an der anderen Stelle innerhalb der Mahnreden, wo ausführlicher von Jesus gesprochen wird, er nicht als Hoherpriester, sondern als Führer und Vorbild im Kampfe geschildert wird (12, 2).

In die Abhandlung vom Hohenpriestertum Christi sind also größere Partieen eingeflochten, die anderen Inhalt und andere Art haben, ja anscheinend geflissentlich von dem Thema der Abhandlung wegführen.

Achten wir noch darauf, an welchen Stellen diese andersartigen Stücke eingefügt sind.

Die erste, kurze Ermahnung trennt These und Antithese der Einleitung. Die zweite steht zwischen der Einleitung und der eigentlichen Erörterung. Die dritte tritt ein, nachdem die erste Beweisführung zu Ende gebracht ist: Christus ist ein Hoherpriester. Danach geht die Abhandlung ununterbrochen weiter bis zum Schlusse, und erst nachher (10, 19) setzt wieder eine Mahnrede ein, die nun doppelt ausführlich gehalten ist.

Es handelt sich also nicht um störende Einschübe, die den Zusammenhang sinnlos zerreißen. Nein, sie fügen sich an solchen Stellen ein, wo eine kurze Abschweifung nicht störend empfunden werden kann, an den Hauptwendepunkten der Abhandlung, wo wie von selbst kurze Pausen entstehen. Da wird der Faden fallen gelassen, und die Gedanken werden für ein Weilchen auf ein anderes Gebiet geführt: von der Theologie zum Leben, von den geschehenen Dingen zu den persönlichen Aufgaben. Nachdem eine Zeit lang in lebhaftem Tone allein von diesen nächsten Angelegenheiten die Rede gewesen ist, geht es mit kurzer Wendung zum Ausgangspunkte zurück, und der Faden der Abhandlung wird genau an der Stelle wieder aufgenommen, wo er liegen geblieben war.

Daraus wird klar, warum die Mahnreden, statt etwa am Schlusse zu kommen, in die Abhandlung eingeschaltet sind. Sie sollen Pausen schaffen, Abwechselung bringen. Der Verfasser ist sich bewußt, daß seine eingehende und schwierige Erörterung an Fassungskraft und Ausdauer große Ansprüche stellt. Er rechnet mit der natürlichen Ermüdung. Um ihr zuvorzukommen, läßt er an den Stellen, wo ein Höhepunkt erreicht ist, eine Unterbrechung, einen kleinen Wechsel eintreten. Die praktischen Fragen kommen an die Reihe, die jeden auf das nächste angehen, und dadurch geeignet sind auch die erlahmende Aufmerksamkeit wieder anzuspannen.

Daß solche Rücksichten dem Verfasser nicht ganz fern liegen, dafür sprechen zwei Stellen des Hebräerbriefes. In dem ersten Einschub (2, 1) mahnt er ausdrücklich, «aufzupassen auf das Gehörte». Der Wortlaut

weist zunächst nur auf den Anfang des 1. Kapitels zurück, wo es heißt, daß Gott wie einst in den Propheten, so zuletzt im Sohne geredet habe. Doch würde der Verfasser wohl kaum gerade diese Ermahnung an den Anfang gestellt haben, wenn es ihm dabei nicht darum zu tun gewesen wäre, daß man die Aufmerksamkeit, die man dem Worte Gottes schulde, zunächst darin zeige, daß man seinen eben beginnenden Erörterungen achtsam folge[1].

Ja, 5, 11 sagt er selbst, daß ihm seine Erörterung lang und schwerverständlich vorkomme, eigentlich zu hoch für die Leute, mit denen er es zu tun hat. Nur unter Bedenken entschließt er sich fortzufahren, und erst nachdem er ihnen noch einmal deutlich zu verstehen gegeben hat, welche Gefahr in jeder Trägheit und Nachlässigkeit liege. Auch diese Sätze sind im Grunde nichts als eine Ermahnung zur Achtsamkeit, nur noch ernster und eindringlicher als die erste. Wenn sich der Verfasser aber solche Mühe gibt, sein Publikum bei seiner nicht leicht faßlichen Abhandlung festzuhalten, so kann es auch nicht sonderbar erscheinen, daß er schon bei der Anordnung des Ganzen Vorsorge trifft, daß die Aufmerksamkeit immer aufs neue angeregt wird.

Ist dies der Zweck bei der Einschaltung der Mahnreden, so können wir nun auch den literarischen Charakter des Ganzen bestimmen. Bei einem Briefe oder einem Buche wird es niemandem einfallen, durch passend eingefügte Zwischenstücke künstliche Unterbrechungen und Pausen zu schaffen, durch die der schwierige Stoff

---

[1] Auch daß er sich gerade an dieser Stelle, am Anfange der Belehrung (2, 3—4), auf die zuverlässige Ueberlieferung der Worte Jesu beruft, setzt voraus, daß er seine Ausführungen, eben unsern Hebräerbrief, als Wiedergabe des von Gott durch den Sohn Geredeten angesehen wissen will. Ebenso wie hier im Anfange setzt er auch am Schlusse das, was durch Gott geredet wird, und das, was er selbst eben ausgeführt hat, in eins: «Sehet zu, daß ihr den Redenden nicht ablehnt» (12, 25). Der unmittelbare Zusammenhang weist auf Gott; die Stellung des Satzes im Rahmen des Ganzen läßt erkennen, daß der Verfasser hier für seine eigenen Ausführungen um gute Aufnahme wirbt.

verteilt und die Fassungskraft des Lesers geschont wird. Aus dem einfachen Grunde nicht, weil der Leser, wenn dergleichen nötig wird, schon selbst dafür sorgen wird, indem er die Schrift, wenn er ermüdet ist, niederlegt. Sinn hat ein solches Verfahren nur bei einer Rede. Denn der Zuhörer ist gewissermaßen in der Hand des Redners und muß ihm folgen, wohin er ihn führt. Des Redners Sache ist es zu sorgen, daß er seinen Hörern nicht zu viel auf einmal zumute. Allein ein Redner kann auf den Gedanken kommen, einförmigen Stoff durch absichtliche Unterbrechungen und Abschweifungen geschickt zu beleben.

Der Hebräerbrief — wenigstens Kap. 1—12 — ist eine sehr kunstvolle und schon in der Anlage auf den mündlichen Vortrag berechnete Rede.

Es ist nicht nur die Anordnung im großen und ganzen, die auf diesen Schluß führt. Auch im einzelnen merken wir rednerische Mittel. Natürlich finden sie sich besonders in den Stücken, bei denen am meisten auf die unmittelbare Wirkung ankommt, d. h. in den Mahnreden.

Es ist eine der landläufigsten rednerischen Regeln, daß eine Rede, um wirksam zu sein, einen wirksamen Schluß haben muß. Diese Regel befolgt der Verfasser in fast allen ermahnenden Partieen; ans Ende kommt ein eindrucksvolles Bild. So gipfeln die Ausführungen von Kap. 3 und 4 in einer Schilderung der unheimlichen, schneidenden Gewalt des Wortes Gottes (4, 12—13). Diese Schilderung ist mit dem, was vorhergeht, nur sehr äußerlich verbunden; es kommt dem Verfasser hauptsächlich auf eine wirkungsvolle Krönung aller vorangegangenen Aufforderungen an. Die nächste Mahnrede schließt (6, 19) mit dem schönen Bilde von dem Anker der Hoffnung, an dem die zum himmlischen Hafen Geflüchteten (καταφυγόντες V. 18) sich halten[1]. Am großartigsten ist der

[1] Der Verfasser liebt Bilder aus dem Seewesen: vgl. noch 2, 1 (παραρυῶμεν), 6, 1 (φερώμεθα), 13, 9 (παραφέρεσθε). Ist das alexandrinischer Einfluß? Aehnliche Bilder im 4. Makkabäerbuch (7, 3; 13, 6).

Schluß der letzten, langen Mahnrede. Zwei Gemälde werden entworfen: Der Berg Sinai mit all seinem Dunkel und Schrecken, vor dem selbst Mose erbebte, gegenüber das himmlische Zion mit unabsehbaren Scharen der Seligen. Ein kurzer Ausblick noch auf die letzte große Erschütterung, die die Welt erleben muß, ehe das Unvergängliche erscheint — und mit dem Satze: «Denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer» schließt knapp und wuchtig die ganze Rede.

Der Verfasser versteht sich auch meisterhaft auf die Kunst, durch Gegensätze zu wirken. Gern läßt er genau entgegengesetzte Gedanken und Bilder unmittelbar aufeinander folgen. Der unerwartete Umschlag im Tone, in der Stimmung wirkt jedesmal überraschend und macht die betreffenden Stellen ungemein lebhaft und eindrucksvoll. Die zweite Hälfte von Kap. 4 z. B. ist ganz angelegt auf den mehrfachen Wechsel im Tone, der sich beim lauten Vortrage ganz von selbst einstellt. V. 8—10 drängen sich plötzlich die Ausdrücke für Ruhe: σαββατισμός, κατάπαυσις, κατέπαυσεν. Unwillkürlich sinkt die Stimme bei diesen schönen Worten von lauter Ruhe nach schwerem Werke, die in dem feierlichen Bilde des ruhenden Gottes ausklingen. Wie ein Peitschenhieb wirkt dann das unvermittelt danebengestellte σπουδάσωμεν οὖν 4, 11, das die Seele des Hörers auf einmal wieder emporreißt zu Gedanken an die eigene drängende Pflicht. Dann folgt, sich gewaltig steigernd, die fast drohend klingende Schilderung des Mark und Bein durchschneidenden Wortes Gottes (4, 12—13). Auf diesem Hintergrund wirkt um so lichter und tröstlicher das gleich danach auftauchende Bild des mit unserer Schwachheit mitleidenden Hohenpriesters (4, 14—16), das zu dem folgenden Abschnitt der Abhandlung überleitet.

Auch das Zwischenstück 5, 11—6, 20 bewegt sich in überraschenden Gegensätzen, die nicht anders zu erklären sind, als daß es sich um wohlbedachte rednerische Mittel handelt. Der Vortragende erklärt, daß das Weitere zu viel und zu schwierig sei für seine Hörer, die viel mehr

«Milch» brauchten als «feste Speise». Dann schickt er sich doch zum Fortfahren im Lehrvortrage an, nur mit einem flüchtigen Seitenblick noch einmal auf die Anfangsgründe verweisend, deren sie eigentlich noch mehr bedürften. Aber wieder bleibt er stehen und spricht harte Worte über die, die sich der göttlichen Gnade unwert zeigen, — erschreckend klingt es: «verworfen und nahe dem Fluch — dessen Ende: ins Feuer!» Sofort verändert er wieder die Stimme und spricht begütigend und freundlich: «Von euch aber, ihr Lieben, versehen wir uns des besseren, wenn wir auch so reden; denn Gott ist nicht so ungerecht, eures Wirkens und eurer Liebe zu vergessen.» Aber eine kleine Warnung kommt doch noch vor dem Weitergehen: man müsse denselben Eifer auch in zuversichtlicher Hoffnung zeigen. Man beachte, wie hier die Angeredeten aus einer Stimmung in die andere gestürzt werden: auf Beschämung folgt Genugtuung, auf Schrecken Trost und auf Trost wieder ernste Erinnerung. Das sind Mittel eines Mannes, der gewohnt ist, Auge in Auge seinen Leuten gegenüberzustehen und mit seiner Rede auf ihren Seelen zu spielen wie auf seinem Instrument. Man muß sich das alles v o r g e t r a g e n denken und das, was durch den wechselnden Klang der Stimme, durch Ton, Gebärden und Pausen hinzukommt, mit in Rechnung ziehen, um zu ermessen, welch fesselnde Wirkung diese Ausführungen auszuüben vermögen [1].

---

[1] Die Rhythmen, die Friedrich Blaß im Hebräerbrief nachzuweisen versucht hat (die rhythmische Komposition des Hebräerbriefes, Theol. Studien und Kritiken 1902. S. 420—461. Barnabas Brief an die Hebräer, mit Angabe der Rhythmen herausgegeben. Halle 1903) kann ich zum Nachweis des Redecharakters nicht verwerten, da Blaß sie inzwischen auch in den Paulusbriefen und anderen spätantiken Schriften hat finden wollen (die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa, Leipzig 1905). Wie weit seine Beobachtungen richtig sind, darüber erlaube ich mir kein Urteil. — Daß viele Wendungen und Sätze im Hebräerbriefe von der Art sind, die man als rhetorisch zu bezeichnen pflegt, darauf will ich hier auch kein großes Gewicht legen; rhetorisch drückt man sich nicht bloß in öffentlicher Rede aus. Vgl. C. Büchel, der Hebräerbrief und das alte Testament. A. Der sprachliche Charakter des Hebräerbriefs im allgemeinen. Theol. Studien und Kritiken 1906, S. 508 ff. Joh. Weiß, Beiträge zur pau-

Noch einige kleine Beobachtungen, die ebenfalls dafür sprechen, daß Hebr. 1—12 eine Rede ist.

In dem sog. 4. Makkabäerbuche haben wir eine jüdische Predigt ungefähr aus der Zeit Christi [1]: Sie beginnt: «Im Begriff, eine höchst philosophische Rede vorzutragen über die Frage, ob die fromme Vernunft Herrscherin sei über die Leidenschaften, möchte ich euch den guten Rat geben, eifrig auf die Philosophie zu achten» [2]. In dem sogen. 2. Klemensbriefe liegt uns eine urchristliche Predigt vor. Dort heißt es in den ersten Sätzen: «Und wenn wir zuhören, als handle es sich um geringes, so sündigen wir [3].» Es scheint also bei Predigten Gebrauch gewesen zu sein, zu Anfang eine mehr oder minder fein eingekleidete Aufforderung zur Aufmerksamkeit anzubringen. Eine solche Aufforderung finden wir auch im Hebräerbriefe, bei der ersten persönlichen Anrede (2, 1). Indem der Hebräerbrief hier dem Predigtstil folgt, kennzeichnet er sich selbst als Predigt.

Der Verfasser des Hebräerbriefes denkt sich selbst als Redenden und die anderen als Hörende. Er braucht von sich das Wort λαλεῖν (2, 5; 6, 9; 12, 25), und von ihnen ἀκούειν und ἀκοή (2, 1; 5, 11). Für λαλεῖν treten mehrfach λέγειν und λόγος ein (5, 11; 8, 1; 9, 5; 11, 32), stärker abgenutzte Wörter, die vielfach auch von schriftlicher Aussprache gebraucht werden; aus 5, 11 aber geht hervor,

---

linischen Rhetorik. Theol. Studien, Bernhard Weiß zu seinem 70. Geburtstag dargebracht, Göttingen 1897.

[1] Text in The Old Testament in Greek edited by Henry Barclay Swete. Vol. III, Cambridge 1894, S. 729ff. Deutsch von Adolf Deißmann in den Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments herausgeg. von F. Kautzsch, 2. Band, Tübingen 1900, S. 152ff. Vgl. J. Freudenthal, die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars «Fränckelscher Stiftung», Breslau 1869.

[2] φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων, εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, σνμβουλεύσαιμ' ἂν ὑμῖν ὀρθῶς, ὅπως προθύμως προσέχητε τῇ φιλοσοφίᾳ.

[3] 2. Kl. 1, 2: καὶ οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν ἁμαρτάνομεν. An Hebr. 2, 1–3 erinnert auch stark der vorhergehende Satz: καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.

daß auch dabei an wirkliches Sprechen gedacht ist. Niemals aber ist in Kap. 1—12 von Schreiben oder Lesen die Rede wie doch vielfach in den Paulusbriefen und den anderen Briefen des neuen Testaments[1].

Der Hebräerbrief sagt selber kurz und bündig, was er eigentlich ist. «Ich ermahne euch, Brüder,» heißt es in der Nachschrift (13, 22), «ertragt den λόγος τῆς παρακλήσεως». Danach stellt der Hebräerbrief in der Hauptsache einen λόγος τῆς παρακλήσεως dar. Der Ausdruck kommt noch einmal im neuen Testament vor: Apg. 13, 15. Wie Barnabas und Paulus im pisidischen Antiochien in der Synagoge sind, schicken die Synagogenvorsteher zu ihnen und lassen sagen: «Brüder, wenn ihr einen λόγος παρακλήσεως an das Volk habt, so sprecht». Darauf erhebt sich Paulus und hält eine Ansprache. Λόγος παρακλήσεως ist also ein Ausdruck für eine religiöse Ansprache in der Synagoge. So wird auch Hebr. 1—12 eine Predigt sein[2].

Wir haben bisher immer nur an Hebr. 1—12 gedacht. Daß das eine Einheit ist, folgt schon aus dem eschatologischen Ausblick am Schlusse. Es folgt auch aus der Schlußbitte (12, 25): «Sehet zu, daß ihr den Reden-

---

[1] Auch Paulus (der seine Briefe diktierte 2. Tess. 3, 17; 1. Kor. 16, 21; Röm. 16, 22) braucht mitunter von sich λαλεῖν: 1. Kor. 9, 8; 15, 34; 2. Kor. 11, 17, 23; 12, 19; Röm. 7, 1. Sehr viel häufiger aber ist γράφειν. Ich erwähne nur die Beispiele aus den soeben angezogenen Briefen: 1. Kor. 4, 14; 5, 9, 11; 9, 15; 14, 37; 2. Kor. 1, 13; 2. 3, 4; 7, 12; 9, 1, 13, 10; Röm. 15, 15; 16, 22. In den übrigen Briefen herrscht γράφω allein. ἀναγινώσκειν: 1. Thess. 5, 27; 2. Kor. 1, 13; Kol. 4, 16; Eph. 3, 4.

[2] Diese Vermutung ist schon über hundert Jahre alt. Der erste, der sie aussprach, war wohl J. Berger (der Brief an die Hebräer, eine Homilie. Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur herausg. von Schleusner und Stäudlin, 3. Band 1797, S. 449—469). Unter den Neueren hat sich zuerst Herm. v. Soden in ähnlichem Sinne geäußert (Handkommentar zum neuen Testament 3. Band 2. Abt., Freiburg 1890, S. 5 ff.) Gute Beobachtungen über den Redecharakter des Hebräerbriefes bringt vor allem E. Burggaller, das literarische Problem des Hebräerbriefes, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1907 S. 110 ff.

den nicht ablehnt» — die sich mit der Mahnung am Anfang, zu achten auf das Geredete (2, 1)[1], abrundend zusammenschließt.

Es kommt danach aber noch ein 13. Kapitel. Es ist nur äußerlich mit dem Vorhergehenden verknüpft. Die Gedanken der theologischen Erörterung spielen hier keine Rolle mehr, auch von dem Thema der Mahnreden, vom Festhalten am Glauben, ist keine Rede weiter. Es sind praktische Einzelvorschriften, lose aneinandergereiht. Zuletzt kommen persönliche Notizen, wie wir sie am Schlusse der Paulusbriefe zu finden gewohnt sind. Dies Kapitel hat deutlich briefliche Art. In demselben Satze, in dem der Verfasser sagt, daß er einen λόγος παρακλήσεως mitteile, sagt er auch daß er einen Brief sende (ἐπέστειλα 13, 22).

Danach müssen wir unser Ergebnis ein wenig genauer fassen. Der Hebräerbrief ist eine zum Brief gewordene Predigt; eine Predigt, die der Redner niederschrieb und, mit einer brieflichen Nachschrift versehen, an einen ihm bekannten Kreis von Christen sandte.

Dann erhebt sich die Frage, ob der Verfasser die Predigt, die er verschickte, vorher an seinem Orte gehalten hatte, oder ob er sie nur zu dem Zwecke entwarf und nach allen Gesetzen rednerischer Kunst ausgestaltete und durcharbeitete, um sie zu verschicken und so gleichsam der fernen Gemeinde eine Predigt in gewohnter Art zu halten. Wir dürfen die Frage vorläufig ruhen lassen. Wie das auch zu denken sein mag — er hätte so nicht handeln können, wenn er sich nicht in besonderem Maße zum Predigen berufen gefühlt hätte und auch der fernen Gemeinde als Prediger bekannt gewesen wäre. Uns geht zunächst nur an, was sich aus den bisherigen Beobachtungen über die Person des Verfassers ergibt; und das ist:

D e r V e r f a s s e r d e s H e b r ä e r b r i e f e s i s t e i n h e r v o r r a g e n d e r R e d n e r.

---

[1] Vgl. S. 7, Anm. 1.

Zweiter Teil:

Der Hebräerbrief und die evangelische Ueberlieferung.

1.

Das Leben Jesu im Hebräerbrief.

In der Gedankenwelt des Hebräerbriefes spielt das irdische Leben Jesu eine große Rolle.

Das zeigt sich schon in der Aeußerlichkeit, daß im Hebräerbrief so oft der bloße Name Jesus gebraucht wird. (2, 9; 3, 1[1]; 4, 14; 6, 20; 7, 22; 10, 19; 12, 2; 12, 24; 13, 12; 13, 20[2]). Jesus steht mindestens so häufig als Christus (3, 6; 3, 14; 5, 5; 6, 1; 9, 11; 9, 14; 9, 24; 9, 28; 11, 26). In den Briefen des Paulus und in den sonstigen Briefen des neuen Testaments findet sich das bloße Jesus sehr viel seltener. Dagegen ist es die gewöhnliche Benennung in den Evangelien[3].

Noch eine andere Bezeichnung Jesu, die in den Evangelien häufig ist, kommt im Hebräerbrief gelegentlich vor, nämlich Menschensohn. Hebr. 2, 6 wird Ps. 8, 5 angeführt:

Was ist ein Mensch, daß du sein gedenkst,
und ein Menschensohn, daß du ihn ansiehst?

---

1 DEKL haben Ἰησοῦν Χριστόν.
2 D* 17 a Ἰησοῦν Χριστόν.
3 Auch in der Offenbarung steht es öfters.

Das folgende zeigt, daß hier unter «Menschensohn» Jesus verstanden wird [1].

Der Verfasser des Hebräerbriefes beruft sich einmal auf die Reden Jesu. Er sagt von der im Sohne Gottes offenbarten Rettung (2, 3): «Die ihren Anfang damit nahm, daß sie durch den Herrn geredet wurde, dann von den Hörern (durch Ueberlieferung) an uns bekräftigt wurde». Die Worte bekommen durch den Platz, an dem sie erscheinen — zu Anfang der Predigt, bei der ersten, persönlichen Anrede an die Zuhörer — ein besonderes Gewicht; der Redner sagt damit, daß seine ganze Verkündigung sich auf die durch die ersten Jünger überlieferten Worte Jesu stütze. Seine Ausdrucksweise erinnert an den Sprachgebrauch der Evangelisten. Wie hier die Worte Jesu als Anfang der Rettung erscheinen, so bezeichnet Lukas sein Evangelium als Erzählung dessen, was Jesus anfing zu tun und zu lehren (Apg. 1, 1), und in demselben Sinne schreibt Markus über sein Buch von Jesus: Anfang des Evangeliums Jesu Christi (Mrk. 1, 1) [2].

Von der menschlichen Niedrigkeit des Gottessohnes ist im Hebräerbriefe mehrfach die Rede, ja sie wird besonders betont und mit starken Ausdrücken geschildert. Es heißt, daß er in jeder Hinsicht den Brüdern, die er retten sollte, gleichwerden mußte (2, 17). Es wird hervorgehoben, daß er versuchbar war und in jeder Hinsicht versucht wurde (2, 18; 4, 15), daß er mit Schwachheit angetan war (5, 2) und Gehorsam lernen mußte (5, 8), daß er heftigen Widerspruch der Sünder ertrug (12, 3).

Einzelheiten aus dem Leben Jesu werden erwähnt. Er ist aus dem Stamme Juda hervorgegangen (7, 14). Er hat außerhalb des Tores gelitten (13, 12). «In den Tagen seines Fleisches brachte er Bitten und Flehen vor den, der ihn vom Tode hätte retten können, mit

---

[1] Auch Ofb. 1, 13; 14, 14 kommt «Menschensohn» vor. Paulus führt 1. Kor. 15, 27; Eph. 1, 22 (Phil. 3, 21) eine andere Stelle aus Psalm 8 an.

[2] Theodor Zahn, Einleitung in das neue Testament 2. Band. Leipzig 1899. S. 221 f.

lautem Geschrei und Tränen, und erhört von der Furcht, lernte er von dem, was er litt, den Gehorsam» (5, 7). Die Einzelzüge, die hier berichtet werden — lautes Geschrei und Tränen — machen es wahrscheinlich, daß der Verfasser nicht an wiederholte Vorgänge aus dem Leben Jesu denkt, sondern an einen bestimmten. Daß Gebet, Erhörung und Leiden hintereinander erwähnt werden, läßt darauf schließen, daß ein Vorgang kurz vor dem Tode Jesu gemeint ist. Danach kann kein Zweifel sein, daß es sich um das Gebet in Gethsemane handelt.

Hebr. 9, 20 wird erzählt, wie Moses nach der Verlesung des Gesetzes das Volk mit Blut besprengte. Es werden auch die Worte angeführt, die er dabei sprach. Aber während sich der Verfasser im allgemeinen bei seinen Anführungen an den Text der griechischen Bibel hält, gibt er ihn hier nur ungefähr wieder. Es heißt nämlich in der Septuaginta:

Siehe da, das Blut der Verfügung,
die der Herr an euch erlassen hat[1].

Aber der Verfasser des Hebräerbriefes schreibt:

D a s i s t das Blut der Verfügung,
die Gott an euch erlassen hat.

Wahrscheinlich wirkt da die Erinnerung an das Wort Jesu beim Abendmahl mit (Mk. 14, 24, Mt. 26, 28):

Das ist mein Blut der (testamentarischen) Verfügung,
das für viele vergossen wird.

Wenn Hebr. 2, 9 die Lesart χωρὶς θεοῦ richtig ist[2] — «damit er sonder Gott für jedermann Tod koste» — so dürfen wir darin wohl eine Anspielung sehen auf

---

[1] Ex. 24, 8, ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς. Ueber die Bedeutung von διαθήκη vgl. Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Tübingen 1908. S. 243.

[2] statt χάριτι θεοῦ. Bernhard Weiß, der Brief an die Hebräer (kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. begründet von Meyer, 13. Abt.) 6. Auflage Göttingen 1897, S. 75: «Die Lesart (χωρίς) ist viel zu schwierig, um nicht ursprünglich zu sein».

Jesu Schrei in der Todesstunde: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk. 15, 34).

Bei der wiederholten Erwähnung von Versuchungen Jesu (4, 15; 2, 18) schweben dem Verfasser wohl Erzählungen vor, wie wir sie in den Versuchungsgeschichten der synoptischen Evangelien haben. Auch an der Stelle 12, 2: «der anstatt der vor ihm liegenden Freude Kreuz erduldete» — wird an eine derartige Erzählung gedacht sein; in der von Matth. (4, 8) und Lukas (4, 6) berichteten Versuchung bietet der Teufel Jesu die zu seinen Füßen liegenden Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit an. Ob mit der Andeutung, daß Jesus solchen Widerspruch habe dulden müssen (12, 3), auf bestimmte Vorgänge aus seinem Leben verwiesen sein soll, ist nicht zu erkennen.

Was wir im Hebräerbriefe aus dem Leben Jesu hören, kann nicht alles aus den uns bekannten Evangelien entnommen sein.

Daß Jesus außerhalb des Tores gelitten habe (Hebr. 13, 12), ist in keinem unserer Evangelien gesagt. Man darf nicht einwenden, daß das eine bloße Folgerung sein könne aus den evangelischen Berichten, in denen es wenigstens heißt (Mk. 15, 20): «sie führten ihn hinaus (ἐξάγουσιν), um ihn zu kreuzigen» — und (Joh. 19, 17): «er ging hinaus (ἐξῆλθεν) zu der Schädelstätte». Es ist doch fraglich, ob diese Ausdrücke so deutlich sind, daß sich der Schluß, Jesus sei außerhalb des Tores gekreuzigt worden, notwendig ergibt. Vor allem: der Verfasser des Hebräerbriefes verwendet den Umstand in einer B e w e i s - f ü h r u n g[1]. Das könnte er nicht, wenn er über die Lage der Todesstätte nicht genau unterrichtet wäre.

Auch die Erzählung des Hebräerbriefes (5, 7), daß Jesus in Gethsemane Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen dargebracht habe, kann nicht aus

---

[1] Was den Sinn der etwas dunklen Stelle betrifft, so scheint mir die Erklärung v. Sodens im Handkommentar die einleuchtendste. Die «fremden Lehren» sind dieselben, die wir aus 1. Kor. 8, 8 und Röm. 14, 17 kennen.

unseren Evangelien geschöpft sein. Diese reden nur von der Betrübnis, der Furcht, dem Kampfe Jesu; daß er geschrieen und geweint habe, sagen sie nicht.

Der Verfasser des Hebräerbriefes ist für seine Kunde vom Leben Jesu nicht auf die uns bekannten Evangelien angewiesen. Dann erhebt sich die Frage: woher hat er seine Nachrichten?

Die schon vorhin erwähnte Stelle (2, 3) gibt uns einen Fingerzeig. «. . . (die Rettung) die damit den Anfang nahm, daß sie geredet wurde durch den Herrn, dann von denen, die es gehört hatten, uns bekräftigt wurde, indem Gott mit Zeugnis ablegte durch Zeichen und Wunder und allerlei Machttaten und Zuteilungen heiligen Geistes nach seinem Willen». Damit sagt der Verfasser, daß er wie seine Zuhörer das Evangelium empfangen haben durch solche, die den Herrn reden gehört hatten. Es sind Worte Jesu, die sie ihm weitergegeben haben. Da man aber niemals Worte Jesu ohne Geschichten von Jesus wird überliefert haben, so dürfen wir annehmen, daß er seine Kenntnis des Lebens Jesu aus gleicher Quelle, von Augenzeugen, hat.

Der Verfasser des Hebräerbriefes hat von persönlichen Jüngern Jesu Nachrichten über Jesus empfangen.

2.

Der Hebräerbrief und Lukas.

Die Stellen im Hebräerbriefe, wo vom Leben Jesu die Rede ist, sind, äußerlich angesehen, natürlich nicht sehr zahlreich. Es mag daher auf den ersten Blick aussichtslos erscheinen, wenn wir versuchen, genaueres herauszubekommen über die Quellen, aus denen der Verfasser des Hebräerbriefes seine Nachrichten über das Leben Jesu hat. Ich glaube aber, die Stellen reichen gerade aus, um uns auch in dieser Frage hinlänglich klar sehen zu lassen.

Die Anspielung auf die Abendmahlsstiftung, die wir Hebr. 9, 20 fanden, setzt eine Fassung der Abendmahlsworte voraus, bei der der Spruch über den Kelch beginnt: «Das ist mein Blut des Testaments . . .» Diese Fassung begegnet uns nur bei Markus (14, 24) und bei Matthäus (26, 28).

Das Klagewort am Kreuz, auf das vielleicht an der Stelle Hebr. 2, 9 angespielt wird, ist ebenfalls nur bei Markus (15, 34) und Matthäus (27, 46) überliefert.

Man könnte auch in der Gethsemaneschilderung einen Anklang finden an den Bericht des Markus. Hebr. 5, 7 heißt es, Jesus habe gebetet zu dem, «der ihn vom Tode retten konnte (δυνάμενον)»; das läßt sich vergleichen mit den Worten bei Markus (14, 36): «Vater, alles ist dir möglich (δυνατά)». Es ist allerdings eine sehr geringfügige Aehnlichkeit.

Das sind die Stellen, aus denen man folgern kann, daß dem Verfasser des Hebräerbriefes Ueberlieferungen, die uns nur im Markus und im Matthäus vorliegen, bekannt sind.

Andere Spuren weisen in anderer Richtung.

Wir denken noch einmal an die Gethsemanestelle im Hebräerbrief (5, 7). Weit stärker als an den Bericht des Markus erinnert sie an Lukas.

Es wird erzählt, daß Jesus in Gethsemane geweint habe. Das ist, wie wir sahen, bei keinem der Evangelisten zu lesen, auch bei Lukas nicht. Lukas aber weiß doch an einer anderen Stelle von Tränen Jesu zu berichten; Lk. 19, 41: «Als er die Stadt sah, weinte er über sie». Es ist das einzige Mal in den Synoptikern, daß so etwas von Jesus gesagt wird. Sonst kommt nur noch im Johannesevangelium der weinende Jesus vor (Joh. 11, 35). Nun ist es eine alte Beobachtung, daß sich das Johannesevangelium in vielen Einzelheiten mit den Ueberlieferungen berührt, die das Lukasevangelium vor den andern beiden Synoptikern voraus hat[1].

---

[1] Eine Zusammenstellung gibt Harnack, Lukas der Arzt (Beiträge zur Einleitung in das neue Testament I) Leipzig 1906 S. 157 ff.

Wenn aber auch Lukas in seinem Gethsemanebericht nicht gerade von Tränen Jesu redet, so kommt doch im übrigen seine Darstellung der des Hebräerbriefes sehr nahe. Markus (14, 32—42) und Matthäus (26, 36—46) sagen nur, daß Jesus vor seinem Gebet voll Betrübnis und Angst gewesen sei; von dem Gebet selbst berichten sie nichts als die Worte. Bei Lukas aber (22, 43—44) lesen wir: «Es erschien ihm ein Engel vom Himmel, der ihn stärkte. Und er geriet in Kampf und betete angestrengter. Und sein Schweiß wurde wie Tropfen Blutes, das auf die Erde fällt». Diese Sätze stehen nur in einem Teil der Handschriften, darunter in dem berühmten Kodex D; sie haben aber guten Anspruch, als lukanisch zu gelten[1]. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefes sagt, Jesus habe bei jenem Gebete laut geschrieen und geweint, so gibt er uns damit eine ähnliche Vorstellung leidenschaftlichen Ringens wie dort Lukas.

Noch in einem kleinen Einzelzuge tritt die Verwandtschaft der beiden Schilderungen zutage, Markus (14, 35) und Matthäus (26, 39) sagen. Jesus sei «ein wenig» (μικρόν) von den nächsten Jüngern weggegangen. Dabei brauchte man nur an ein paar Schritte zu denken. Durch Lukas gewinnt man eine andere Vorstellung: «Er riß sich von ihnen etwa einen Steinwurf weit (22, 41)». Das ist

---

[1] Ueber das Verhältnis des vornehmlich durch den Kodex Bezä Kantabrigiensis (D) und die lateinischen Väter vertretenen abendländischen Textes zu dem verbreiteteren morgenländischen vgl. Friedrich Blaß, die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte, Theol. Studien und Kritiken 1894 S. 86—119. Ueber die verschiedenen Textesformen in den Schriften des Lukas, Neue kirchliche Zeitschrift 1895 S. 712—725. Zahn, Einleitung II, § 59, S. 338 ff., bes. Anm. 18. S. 356 ff. — Gegen die Echtheit von Lk. 22,43—44 wird gewöhnlich eingewandt 1. Das Legendenhafte der Engelerscheinung; 2. die angebliche Unordnung der Verse unter sich; die Stärkung kommt v o r dem Kampfe; 3. der Gegensatz zu dem vorhergehenden. wo Jesus nicht wie bei Markus (14,33) und Matthäus (26,37) voll Angst und Weh, sondern gefaßt erscheint. Dagegen ist zu sagen: 1. Gründe wie dieser haben in einer textkritischen Frage nicht mitzureden. 2. die Erzählung ist ganz sinnvoll; es handelt sich nicht um eine Stärkung i m Kampfe, sondern z u m Kampfe Damit erledigt sich auch 3. In den Versen 40—42 erscheint Jesus noch nicht außer sich, weil der Kampf noch nicht begonnen hat.

schon eine beträchtliche Entfernung. Dann können die Jünger Ohrenzeugen seines Gebetes nur gewesen sein, wenn er schrie. Das aber sagt der Verfasser des Hebräerbriefes.

Auch sonst erinnern seine Andeutungen über das Leben Jesu mehrfach an Ueberlieferungen, die sich allein im Lukasevangelium erhalten haben.

Zweimal ist im Hebräerbriefe davon die Rede, daß Gott zu Jesus gesprochen habe: «Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt» (1, 5; 5, 5). Diese Worte aus dem 2. Psalm kommen auch im Lukasevangelium vor, und zwar in der Geschichte von der Taufe Jesu. Während die Stimme vom Himmel bei Markus (1, 11) und Matthäus (3, 17) lautet: «Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe», lautet sie bei Lukas (3, 22) in der ursprünglichen Lesart [1]: «Du bist mein Sohn, ich habe dich heute gezeugt» [2].

Nur im Hebräerbrief und im Lukasevangelium wird gesagt, daß Jesus Widerspruch erfahren habe. Hebr. 12, 3: «Denkt an den, der solchen Widerspruch (ἀντιλογίαν) von den Sündern gegen sich erduldet hat». Lk. 2, 34: «Dieser ist gesetzt zu einem Zeichen, dem widersprochen wird (ἀντιλεγόμενον)». Das Lukasevangelium bringt auch als einziges ein besonders krasses Beispiel von Widersprechen: wie nach der ersten Predigt Jesu in der Heimat die eigenen Landsleute ihn vom Felsen stürzen wollen (Lk. 4, 29) [3].

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß dem Verfasser des Hebräerbriefes die Versuchungen Jesu wichtig

---

[1] Kodex D und verschiedene Lateiner. Vgl. Adolf Harnack, Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. (Beiträge zur Einleitung in das neue Testament II) Leipzig 1907. Exkurs II. S. 216 ff. Daß, wie Harnack meint, Lukas die in D erhaltene Fassung aus der «zweiten Quelle» habe, erscheint mir doch sehr zweifelhaft.

[2] Sonst wird das Psalmwort nur noch in der Apostelgeschichte angeführt: Apg. 13, 33.

[3] ἀντιλέγειν kommt bei Lukas überhaupt öfter vor: Lk. 20, 27; Apg. 13, 45; 28, 18, 22.

sind. Sehen wir zu, was in den Evangelien — es kommen nur die synoptischen in Betracht — von Versuchungen Jesu zu lesen steht. Nach Matthäus (4, 1 -11) wird Jesus vom Geiste in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden. Erst fastet er vierzig Tage und vierzig Nächte. Danach beginnt endlich der Versucher sein Werk. Rasch hintereinander spielen sich die drei Versuchungen ab. Der Teufel hat verloren und verläßt ihn. Markus (1, 12—13) faßt sich kürzer: «Jesus war in der Wüste vierzig Tage, vom Satan versucht». Er denkt sichs also so, daß die Versuchungen vierzig Tage hindurch währten. Lukas (4, 1—13) berichtet auch von dieser vierzigtägigen Versuchung, aber darauf, am Ende der vierzig Tage, läßt er noch die drei Angriffe des Teufels folgen, die auch Matthäus erzählt. Für Lukas sind das nur die letzten und schwersten in einer langen Reihe von Versuchungen. Ja es müssen alle erdenklichen Versuchungen vorher gegangen sein, denn Lukas schließt die Erzählung: «Nachdem der Teufel jede (mögliche) Versuchung (πάντα πειρασμόν) vollendet hatte, stand er ab von ihm». Aber er läßt ihn nur vorläufig in Ruhe — «eine gewisse Zeit» fügt der Evangelist hinzu [1]. Er läßt damit durchblicken, daß der Teufel bald wieder mit neuen Versuchungen an Jesus herangetreten sei. Er erzählt davon nichts näheres. Aber am Schlusse des Evangeliums, am letzten Abend, läßt er Jesus rückschauend zu den Zwölfen sagen: «Ihr seid es, die mit mir ausgehalten haben in meinen Versuchungen (22, 28)». «Meine Versuchungen» — das ist offenbar ein zusammenfassender Ausdruck für sein ganzes Leben seit seinem öffentlichen Auftreten. Während also Matthäus und Markus nur von einer — längeren oder kürzeren — Versuchung Jesu am Anfang seiner Laufbahn erzählen, ist nach Lukas Jesu Leben voll von Versuchungen, eine Kette von Versuchungen jeder Art. Das aber ist genau die Anschauung des Verfassers des Hebräerbriefes. Er sagt mit deutlichem Anklang an Lk. 4,

---

[1] ἄχρι καιροῦ — wie Apg. 13, 11.

13: «Er wurde versucht in jeder Hinsicht» (4, 15), und wo er die Bedeutung des irdischen Lebens Jesu zusammenfassen will, sagt er: πέπονθεν πειρασθείς — «er wurde versucht und litt (2, 18)» [1].

Aus den vielen Versuchungen Jesu folgert der Verfasser des Hebräerbriefes, daß dieser Hohepriester nachsichtig sein könne gegen die Unwissenden und Irrenden (5, 2). Das kommt nirgends so deutlich zum Ausdruck als in dem Wort des Gekreuzigten, das nur Lukas bietet: «Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun» (Luk. 23, 34).

Nur im Hebräerbrief und im Lukasevangelium wird die Anschauung ausgesprochen, daß Jesus durch sein Leiden vollendet worden sei. Hebr. 2, 10: Es ziemte Gott, den Anführer der Rettung durch Leiden zu vollenden (τελειῶσαι). 5, 8—9: Er lernte von dem, was er litt, den Gehorsam, und vollendet (τελειωθείς) wurde er allen, die ihm gehorchen, ein Urheber ewiger Rettung. Im Lukasevangelium (13, 32) sagt Jesus: «Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet (τελειοῦμαι)».

Die Berührungen mit der Lukasüberlieferung fallen ganz anders ins Gewicht als die mit Markus-Matthäus. Nicht nur, daß sie zahlreicher sind; sie besagen auch mehr. Denn bei den Anklängen an die Markuserzählungen handelt es sich nur um einzelne Tatsachen aus dem Leben Jesu. In dem aber, was der Hebräerbrief mit der Sonderüber-

---

[1] Auch auf die Versuchungen der Gläubigen wird bei Lukas öfter Rücksicht genommen, als in den anderen Evangelien. Bei der Deutung des Säemannsgleichnisses, wo die anderen (Mk. 4,17; Mt. 13,21) γενομένης θλίψεως ἢ διωγμοῦ sagen, sagt er (Lk. 8, 13) ἐν καιρῷ πειρασμοῦ. In der Gethsemanegeschichte wird bei ihm die Warnung: «bittet, daß ihr nicht in Versuchung kommt», zweimal ausgesprochen (22, 40, 46). Ein Zusammenhang mit den häufigen Versuchungen Jesu ist wahrscheinlich. Er kann aber kaum anders gedacht werden als in der Weise des Hebräerbriefes: worin er gelitten hat, nachdem er versucht worden war, kann er denen, die versucht werden, helfen (Hebr. 2, 18). Jesus der ἀρχηγός auch in den Versuchungen.

lieferung des Lukas gemein hat, verrät sich dieselbe Gesamtanschauung vom Leben Jesu.

Woher hat der Verfasser des Hebräerbriefes diese Anschauung? Nach dem, was früher gesagt wurde, steht fest, daß er sie nicht aus dem Lukasevangelium hat. Da bleibt keine andere Annahme übrig, als daß er aus derselben Quelle schöpft wie Lukas. Er kennt ohne Zweifel auch andere Ueberlieferungen. Aber in der Hauptsache verdankt er seine Kenntnis des Lebens Jesu jenem Kreise, aus dem die allein von Lukas aufbewahrten Erzählungen hervorgegangen sind [1].

Die Uebereinstimmungen zwischen der Sonderquelle des Lukas und dem Hebräerbriefe reichen aber noch weiter.

Lukas 2, 34—35 wird das prophetische Wort des alten Simeon an Maria berichtet: «Siehe, dieser ist gesetzt zu einem Fallen und Aufstehen vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird — aber auch deine eigene Seele wird ein Schwert durchdringen — damit Gedanken aus vielen Herzen offenbar werden». Das Bild vom Schwert deutet man gewöhnlich als Weissagung auf den Seelenschmerz, den Maria fühlen wird, sei es über den Widerspruch der Menschen, sei es über das Leiden Jesu. Diese Auffassung aber wird dem Wortlaut nicht gerecht; das καὶ — δὲ αὐτῆς im Zwischensatz kommt dabei nicht heraus. Wenn mit so scharfer Betonung gesagt wird «aber auch deine eigene Seele» — so wird damit Maria — wider Erwarten — unter die eingereiht, von denen es zuvor heißt, daß sie widersprechen, und nachher, daß ihre Gedanken

---

[1] Daß die Sondererzählungen des Lukas einer Quelle entstammen, darf als sehr wahrscheinlich betrachtet werden. Vgl. Paul Feine, Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, Gotha 1891. Harnack, Lukas der Arzt, S. 108 ff. Bernhard Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, Stuttgart 1907. Derselbe, Die Quellen der synoptischen Ueberlieferung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3. Reihe, 2. Band, Heft 3), Leipzig 1908.

offenbar werden. Sie selbst wird durch ihren Sohn zum Widerspruche gereizt werden, auch ihre Gedanken werden durch ihn ans Licht kommen [1]. Diese Wirkung Christi, den Widerspruch herauszufordern und die Gedanken aufzudecken, wird verglichen mit der eines Schwertes, das durch die Seele dringt. Damit wird von Jesus dasselbe ausgesagt, was Hebr. 4, 12—13 vom Worte Gottes gesagt wird : «Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und durchdringend bis zur Teilung von Seele und Geist, Gelenken und Mark, und ein Richter von Gesinnungen und Gedanken des Herzens. Und es ist keine Kreatur unsichtbar vor ihm, sondern alles nackt und entblößt vor seinen Augen». Aehnliches findet sich bei Philo [2]. Von hier aus ist das Wort Simeons bei Lukas zu verstehen ; Jesus wird als der fleischgewordene göttliche Logos beschrieben [3]. Daß auch dem Verfasser des Hebräerbriefes diese Gleichsetzung Jesu mit dem Logos geläufig ist, zeigt — wenn nicht die angeführte Stelle — dann doch die seine ganze Erörterung durchziehende Auf-

---

[1] Das fügt sich gut zu den Andeutungen der Synoptiker, nach denen Jesu Familie durchaus nicht zu seiner Jüngerschaft gehörte. Am meisten sagt darüber Markus. Er erzählt allein, daß «die Seinen» ihn greifen wollten, weil sie meinten, er sei seiner Sinne nicht mehr mächtig (Mk. 3, 21), und bringt die auch bei den anderen überlieferte Geschichte, wie Jesus sich von seiner Mutter und seinen Brüdern nicht sprechen ließ, in deutlichen Zusammenhang damit (3, 31—35).

[2] Auch Sibyllinen 8, 282—285:

πάντα νοῶν καὶ πάντα βλέπων καὶ πάντ᾽ ἐπακούων
σπλάγχνα κατοπτεύσει καὶ γυμνώσει πρὸς ἔλεγχον·
αὐτὸς γὰρ πάντων ἀκοὴ καὶ νοῦς καὶ ὅρασις
καὶ λόγος ὁ κτίζων μορφάς, ᾧ πάνθ᾽ ὑπακούει.

[3] Mir scheint, daß die Logosvorstellung auch Lk. 1, 2 vorliegt. Man übersetzt hier ὑπηρέται τοῦ λόγου immer mit «Diener des Wortes» d. h. Verkünder des Evangeliums. Aber durch das zwischen ὑπηρέται und τοῦ λόγου eintretende γενόμενοι erhält ὑπηρέται einen starken Ton, wodurch es als Steigerung von αὐτόπται erscheint. Die Jünger sind ja auch nicht dadurch, daß sie Verkünder des Evangeliums wurden, besonders befähigt, Geschichten von Jesus zu erzählen, wohl aber dadurch, daß sie als persönliche Diener (Joh. 18, 36) des fleischgewordenen Logos in täglichem Verkehr mit ihm standen (vgl. 1. Joh. 1, 1).

fassung Jesu als Hohenpriesters — bei Philo ist der Logos Hoherpriester —, und der Eingang des Hebräerbriefes, der so stark an den Anfang des Johannesevangeliums erinnert. —

Hebr. 10, 5 heißt es von Christus: «In die Welt kommend sagt er:

Opfer und Darbringung hast du nicht gewollt,
aber einen Leib hast du mir bereitet.
Brandopfer und Sündopfer hast du nicht beliebt.
Da sprach ich: siehe ich bin da, —
in einer Buchrolle (κεφαλίδι βιβλίου[1]) steht von mir [geschrieben —
zu tun, Gott, deinen Willen».

Es sind Worte aus dem 40. Psalm, die da dem in die Welt kommenden Christus in den Mund gelegt werden. Diese Verwendung des 40. Psalms fällt auf. Er enthält eine Stelle, die der messianischen Deutung widerstrebt (V. 13); es ist auch das einzige Mal im neuen Testament, daß er als messianisch angeführt wird.

E i n e neutestamentliche Stelle kommt einem dabei freilich in den Sinn: die Erzählung des Lukas über das erste Auftreten Jesu (Lk. 4, 16—30). Jesus kommt nach Nazareth in die Synagoge. «Und er stand auf zu lesen. Und es wurde ihm ein Buch, der Prophet Jesaja, gereicht, und er machte das Buch auf und fand eine Stelle, wo geschrieben stand (Jes. 61, 1—2):

Geist des Herrn ist auf mir,
weil er mich salbte, Armen zu predigen.
Er sandte mich, Gefangenen Entlassung
und Blinden Sehkraft zu verkündigen,
Zerschlagene frei gehn zu lassen,
zu verkündigen ein willkommenes Jahr des Herrn.

---

[1] κεφαλίς, eigentlich Köpfchen, bezeichnet den Knopf auf dem Stabe, um den die Buchrolle gewickelt wird, dann die zusammengewickelte Buchrolle selbst. κεφαλίδα, sagt Theodoret, καλεῖ τὰ εἰλητὰ βιβλία. Franz Delitzsch, Kommentar zum Brief an die Hebräer, Leipzig 1857, S. 461, Anm. 2.

Und er rollte das Buch zu, gab es dem Diener und setzte sich; und aller Augen in der Synagoge hingen an ihm. Er aber begann zu ihnen zu reden: Heute ist diese Schrift erfüllt in euren Ohren».

Diese Erzählung hat etwas befremdendes. Mit einer in den synoptischen Evangelien unerhörten Ausführlichkeit werden ganz gleichgültig scheinende Nebenzüge ausgemalt: wie er das Buch nimmt und aufrollt; wie er es zurollt und weggibt; wie er sich setzt und vor aller Augen dasitzt, ehe er redet. Ist das nicht alles selbstverständlich? Warum wird es erzählt? Etwas muß dahinter stecken. Nun achte man darauf, daß es eine Buchrolle ist, um die sich die ganze breite Schilderung dreht, daß durch die Worte «er rollte das Buch zu und gab es dem Diener» noch einmal besonders die Vorstellung einer *geschlossenen* Rolle (κεφαλίς) hervorgerufen wird, und danach alle Aufmerksamkeit auf die Person Jesu gelenkt wird — es ist, als hörte man die Worte des 40. Psalms: «da sprach ich: siehe ich bin da, in einer Buchrolle steht von mir geschrieben.» Was Jesus in der Lukaserzählung tut, ließe sich ebensogut durch diese Psalmstelle ausdrücken.

Daß der Psalm im Hintergrunde steht, wird noch klarer, wenn wir ihn in seinem ganzen Umfange zum Vergleich heranziehen. Nach der eben angeführten Stelle heißt es (aus der Septuaginta[1] übersetzt):

10. Ich verkündete Gerechtigkeit in großer Versammlung;
siehe, meine Lippen verschließe ich nicht . . .
11. Nicht verbarg ich in meinem Herzen deine Wahrheit,
und dein Heil sprach ich aus.
Nicht verbarg ich dein Erbarmen und deine Wahrheit
vor der zahlreichen Synagoge . . .
13. Es umringten mich Uebel, die nicht zu zählen sind,
es faßten mich meine Uebertretungen, und ich konnte nicht mehr sehen.
Sie wurden zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
und mein Herz verließ mich.

[1] Es ist dort Psalm 39.

14. Laß dirs gefallen, Herr, mich zu retten,
Herr, tritt hervor, mir zu helfen.
15. Es mögen allesamt zu Schanden und beschämt werden,
die nach meiner Seele trachten, sie zu vertilgen.
Es mögen sich rückwärts wenden und beschämt werden,
die mir übel wollen.

Die «große Versammlung» finden wir bei Lukas wieder, und das Schlußgebet um Hilfe vor den andrängenden Feinden paßt auf die Lage Jesu am Ende der Geschichte. Die Erzählung Lk. 4, 16—30 will die Erfüllung des 40. Psalms schildern. Wer das zuerst erzählt hat, hat ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den 40. Psalm als messianisch angesehen. Der Verfasser des Hebräerbriefes denkt sich den Psalm bei der Menschwerdung Christi gesprochen; es bedeutet keinen großen Unterschied, wenn die Lukasüberlieferung ihn bei der Erzählung von der ersten Erscheinung Jesu vor dem Volke verwendet.

Für die enge Verwandtschaft beider Stellen spricht endlich noch ein scheinbar unbedeutender Umstand. Der Verfasser des Hebräerbriefes führt auch in diesem Falle wie gewöhnlich den Wortlaut der Septuaginta an; aber mit einer kleinen Aenderung. In der Septuaginta nämlich heißt es:

Da sprach ich: Siehe, ich bin da,
in einer Buchrolle steht von mir geschrieben.
Deinen Willen, Gott, wollte ich tun.

Der Verfasser des Hebräerbriefes läßt das ἐβουλήθην aus, so daß der Wortlaut entsteht:

Da sprach ich: Siehe, ich bin da,
— in einer Buchrolle steht von mir geschrieben —,
deinen Willen, Gott, zu tun.

Indem er diese Aenderung vornimmt, läßt er durchblicken, daß er eine bestimmte Schriftstelle im Sinne hat, in der steht, was der Messias nach Gottes Willen tun soll. Es liegt nichts näher, als daß er an eben die Stelle im Jesaja denkt, die Jesus in der Lukaserzählung vorliest:

«Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich salbte, Armen zu predigen usw.» —

Wo der Verfasser des Hebräerbriefes zum Ausharren im Glauben mahnt, braucht er einmal die eigentümliche Wendung (12, 4): «Ihr habt noch nicht bis zum Bluten (μέχρις αἵματος) Widerstand geleistet im Kampfe (ἀνταγωνιζόμενοι) gegen die Sünde». Also kann der Kampf gegen die Sünde so gewaltig werden, daß Blut fließt. Eine klarere Vorstellung davon gibt uns nur das Lukasevangelium in der Gethsemanegeschichte (Lk. 22, 44): «Er geriet in Kampf (ἀγωνία) und betete angestrengter; und sein Schweiß wurde wie Tropfen Blutes, das auf die Erde fällt». Hier wie dort eine ἀγωνία μέχρις αἵματος. Nicht umsonst steht jene Erinnerung im Hebräerbrief an einer Stelle, wo eben die Mahnung ausgesprochen war (12, 2): «Lasset uns hinsehn auf Jesus».

Oefters wird im neuen Testament ausgesprochen, daß Christus leiden muß. So namentlich in den Leidensweissagungen der Evangelien (Mk. 8, 31, Mt. 26, 54), aber auch sonst (Apg. 3, 21; 17, 3). Aber nur zwei Stellen im neuen Testament sind mir bekannt, wo das Leiden Christi als ein schweres Rätsel hingestellt wird, dessen Auflösung gesucht wird. Die eine ist die bei Lukas überlieferte Geschichte von den Emmausjüngern. Die beiden sind ganz verstört, weil sie es nicht fassen können; der geheimnisvolle Begleiter beginnt ihnen zu zeigen, warum es so kommen mußte. Die andere ist die Einleitung des Hebräerbriefes. Denn hier dienen die wirkungsvoll zusammengestellten Schriftzeugnisse für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel (Kap. 1) nur dazu die Rätselhaftigkeit des Schicksals, daß er unter Engel erniedrigt wurde (2, 7), um so schwerer empfinden zu lassen; und die ganze theologische Erörterung im Hebräerbriefe ist ein Versuch, nachzuweisen, warum es so sein mußte. Die Antwort Jesu an die Emmausjünger ist diese: «Mußte nicht Christus das leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?» Genau so legt sichs der Verfasser des Hebräerbriefes im Anfang zurecht (2, 10): «Es ziemte ihm

(d. h. Gott), dessentwegen alles und durch den alles ist, wie er viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hatte, den Anführer ihrer Rettung durch Leiden zu vollenden». Jesus zeigt den beiden Jüngern weiterhin, wie sich in seinem Leiden das, was Moses und die Propheten weissagten, verwirklicht; der Verfasser des Hebräerbriefes führt in seiner weiteren Darlegung aus, wie darin die mosaische Gottesdienstordnung ihre Erfüllung finde.

Noch auf eine Aehnlichkeit zwischen Hebräerbrief und Lukasevangelium möchte ich aufmerksam machen. Es sind die einzigen Schriften im neuen Testament, in denen der Gottesdienst eine Rolle spielt. Im Lukasevangelium gilt das vor allem von der Kindheitsgeschichte, die großenteils den Tempel in Jerusalem zum Schauplatz hat und mancherlei Gelegenheit bietet, Vorschriften des Tempeldienstes zu erwähnen. Vielleicht ist es auch nicht zufällig, daß Lukas noch zwei Geschichten, in denen Priester und Leviten vorkommen, vor den anderen Evangelisten voraus hat (Lk. 10, 31—32; 17, 14)[1]. Im Hebräerbriefe wird der Tod Christi als Opferhandlung eines Hohenpriesters dargestellt.

Was aus dem allen hervorgeht, ist dieses: der Verfasser des Hebräerbriefes hat nicht nur seine Nachrichten über das Leben Jesu größtenteils aus der Quelle, aus der die besonderen Erzählungen des Lukas stammen; er teilt auch darüber hinaus allerlei Anschauungen und Gedanken mit der Lukasquelle. Eine solche Gemeinsamkeit der Anschauungen aber läßt sich nicht erklären ohne die Annahme persönlicher Beziehungen. Wir schließen also:

Der Verfasser des Hebräerbriefes steht dem Kreise nahe, aus dem die Sonderüberlieferungen des Lukasevangeliums stammen.

---

[1] Stammen die Sonderstücke des Lukas vielleicht aus priesterlichen oder levitischen Kreisen? Im Johannesevangelium, das mit der Lukasquelle so manches gemeinsam hat, hören wir, daß der «andere Jünger» mit dem Hohenpriester bekannt war (Joh. 18, 15).

3.

Der Hebräerbrief und Markus.

Matthäus (27, 45—54) berichtet von verschiedenen Naturerscheinungen beim Tode Jesu. Um zwölf Uhr Mittags verfinstert sich die Sonne auf drei Stunden. Als dann um drei Uhr Jesus mit lautem Aufschrei stirbt — «siehe, da zerriß der Vorhang des Tempels von oben bis unten in zwei Stücke, und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf . . . Als aber der Hauptmann und seine Leute, die Jesus bewachten, das Erdbeben und die Ereignisse sahen, fürchteten sie sich sehr und sagten: Wahrhaftig, das war Gottes Sohn».

Markus (15, 33—39) erzählt ebenso wie Matthäus von der Finsternis. Nachher aber ist er erheblich kürzer. «Jesus schrie laut und verschied. Und der Vorhang des Tempels zerriß in zwei Stücke von oben bis unten. Als aber der Zenturio, der dabei stand, ihm gegenüber, sah, daß er so verschied, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Sohn Gottes».

Lukas (23, 44—47) berichtet dieselben Erscheinungen wie Markus, nur in leicht geänderter Reihenfolge. Die Finsternis bis um drei, dann das Zerreißen des Vorhangs und das Verscheiden Jesu. «Als aber der Hauptmann das Geschehene sah, pries er Gott und sagte: Wirklich, dieser Mensch war gerecht. Und alle Menschen, die mitgekommen waren zu dieser Schau, wie sie das Geschehene geschaut hatten, schlugen sie sich die Brust und kehrten heim».

Der Ausruf des Hauptmanns wird in diesen Berichten verschieden begründet. Nach Matthäus ist es der Eindruck des Erdbebens und der übrigen Ereignisse [1], was ihn zu der Erkenntnis bringt: Das war Gottes Sohn. Bei Markus steht von dem Erdbeben nichts, und die Er-

---

[1] Es ist γινόμενα zu lesen, nicht mit dem Rezeptus γενόμενα. Die Ereignisse sind das Zerreißen der Felsen und die Oeffnung der Gräber.

kenntnis des Hauptmanns wird daraus erklärt, daß er, der Jesu gegenüberstand, sein Verscheiden genau beobachtet hatte. Lukas drückt sich unbestimmt aus: «Als der Hauptmann das Geschehene sah . . .» Ebenso heißt es nachher von den Leuten. Ob die Sonnenfinsternis gemeint ist, oder die Art des Sterbens Jesu, oder beides, ist nicht auszumachen.

Die Darstellung bei Markus hat etwas befremdliches. Es soll die Art, wie Jesus starb, gewesen sein, was den Ausruf des Hauptmanns veranlaßte. Wie aber schildert Markus das Sterben Jesu? Er verscheidet mit einem lauten Schrei, und unmittelbar vorher ist schon einmal von einem Aufschrei berichtet (15, 34): Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Daß aus diesen qualvollen Todesschreien der Hauptmann die Ueberzeugung gewonnen haben soll, Jesus sei ein Sohn Gottes, klingt verwunderlich[1]. Natürlicher mutet einen die Darstellung des Matthäus an. Wenn sich im Augenblick des Todes solch unerhörter Aufruhr der Natur erhebt, so liegt allerdings der Gedanke nahe, es sei ein Gottessohn gestorben. Man möchte vermuten, daß auch dem Markus zugleich mit dem Worte des Hauptmanns das Erdbeben mit seinen Begleiterscheinungen überliefert war, daß er aber aus irgend einem Grunde, den wir noch nicht wissen, das Erdbeben wegließ und nun das Wort des Hauptmanns, das er nicht missen mochte, aus dem, was übrig blieb, erklären mußte. Vielleicht verrät sich auch noch in dem unbestimmten Ausdruck des Lukas «das Geschehene» eine Erinnerung an Naturereignisse, die ursprünglich an dieser Stelle berichtet wurden.

---

[1] Mehrere Handschriften und der Rezeptus haben hinter οὕτως den Zusatz κράξας. Schon die Einfügung dieser erklärenden Glosse ist ein Zeugnis, daß man die Erzählung des Markus an dieser Stelle nicht ganz befriedigend fand. Man legte sichs so zurecht, daß der Umstand, daß Jesus noch im Tode so laut schreien konnte, den Eindruck der Göttlichkeit machte. So auch Origenes und die meisten neueren Ausleger. Aber es ist eine etwas gezwungene Erklärung: die Wirkung ist zu groß für die Ursache.

Ueber das Wunder im Tempel gab es noch eine andere Ueberlieferung, im Hebräerevangelium. Hieronymus sagt in seinem Matthäuskommentar zu Mt. 27, 51: «In dem Evangelium, das wir oft erwähnen (gemeint ist das Hebräerevangelium), lesen wir: die Oberschwelle des Tempels von gewaltiger Größe brach und spaltete sich»[1]. In einem später geschriebenen Briefe gibt er die Worte etwas anders wieder: «In dem Evangelium, das mit hebräischen Buchstaben geschrieben ist, lesen wir nicht: der Vorhang des Tempels riß, sondern: die Oberschwelle des Tempels von wunderbarer Größe stürzte zusammen»[2]. Die Wiedergabe im Kommentar scheint genauer zu sein als die in dem Briefe. Denn sie bringt zwei Wörter (fractum atque divisum), wo die andere nur eines hat (corruisse). Und gerade dieser Doppelausdruck erinnert von fern an die Ueberlieferung der Evangelien von dem zerrissenen Vorhang; denn auch dort fällt eine gewisse Fülle des Ausdrucks auf (εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω).

Das (aramäisch geschriebene) Hebräerevangelium galt manchen Kreisen in der alten Kirche als der echte Matthäus[3]. Hieronymus erwähnt in seinem Matthäuskommentar öfters abweichende Ueberlieferungen des Hebräerevangeliums, und in einer Minuskelhandschrift in Petersburg (cod. ev. 566) sind hin und wieder Lesarten des Hebräerevangeliums zu den entsprechenden Stellen des Matthäus an den Rand geschrieben. Daraus folgt, daß das Hebräerevangelium im großen und ganzen unserm Matthäus sehr ähnlich gewesen ist. Bei manchen Abweichungen, die uns durch Hieronymus oder jene Evangelienhandschrift bezeugt sind, handelt es sich nur um

---

[1] In evangelio, cuius saepe facimus mentionem. superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus.

[2] Hier. ep. 120, 8 (ad Hebidiam): In evangelio, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse.

[3] Hieronymus contra Pelag. III, 2: Chaldaico quidem Syroque sermone sed Hebraicis litteris scriptum est; quo utuntur usque hodie Nazareni secundum apostolos, sive ut plerique autumant iuxta Matthaeum. — In Matth. 12, 13: quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.

kurze Stellen, um einzelne Ausdrücke. Man darf vermuten, daß das übrige in solchen Erzählungen im Hebräerevangelium genau so lautete wie im Matthäusevangelium. Wenn nun Hieronymus in seinem Kommentar nur zu einem der Wunder, die in der Kreuzigungsgeschichte bei Matthäus erwähnt werden, anmerkt, daß man im Hebräerevangelium anders lese, so liegt es nahe anzunehmen, daß das übrige dort ebenso stand. Dann wäre also im Hebräerevangelium außer von dem Bruch der Oberschwelle auch von dem Erdbeben, dem Zerreißen der Felsen und der Oeffnung der Gräber die Rede gewesen. Das aber ergibt eine einheitlichere Schilderung, als sie das Matthäusevangelium bietet. Denn nun sind es lauter Erscheinungen, die in engem Zusammenhang miteinander stehen. Bei einem starken Erdbeben läßt sich denken, daß Felsen zerreißen und Grabkammern bloßgelegt werden; ebenso aber auch, daß die Oberschwelle des Tempels in der Erschütterung bricht. Bei Matthäus kommt durch das Wunder mit dem Vorhang ein andersartiger Zug hinein; von einem Erdbeben reißt kein Vorhang.

Von hier aus läßt sich vielleicht der Bericht des Markus verstehen. Wenn Markus das Erdbeben und die Felsenspaltung mit Schweigen übergeht, so bestimmt ihn dazu möglicherweise die Empfindung, daß diese Wunder und das Wunder mit dem Vorhang nicht gut zueinander passen. Wir hätten dann anzunehmen, daß zwei Ueberlieferungen, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben, zusammengekommen sind: die eine von einem Erdbeben, bei dem Felsen zerrissen, Gräber aufbrachen und auch der Tempel bedenklich erschüttert wurde; die andere von einem Wunder, das sich mit dem Vorhange des Tempels zutrug.

Es müssen aber noch andere Berichte berücksichtigt werden.

Im Talmud[1] wird erzählt: «Vierzig Jahre, bevor das Haus des Heiligtums zerstört wurde, erlosch die

[1] Jer. Joma 43 c (wesentlich gleich Bab. Joma 39 b). Die obige Uebersetzung nach Th. Zahn, Kleine Beiträge zur evangelischen Ge-

westliche Lampe, und das karmesinrote Wollenband blieb rot[1], und das Los Gottes kam zur linken Seite hervor[2]; und man verschloß die Türen des Tempels am Abend, und als man morgens aufstand, fand man sie geöffnet. Es sagte Rabban Jochanan ben Sakkai: Tempel, warum erschreckst du uns? Wir wissen, daß dein Ende Zerstörung ist, wie geschrieben steht: Oeffne, Libanon, deine Türen, und Feuer wird deine Zedern verzehren (Sach. 11, 1)».

Josefus erzählt in seinem «Jüdischen Kriege»[3], daß während der Belagerung Jerusalems das Volk sich durch Betrüger beschwatzen ließ und deutliche Anzeichen der bevorstehenden Zerstörung mißachtete — «so auch damals, als — noch vor dem Aufstande und der zum Kriege führenden Bewegung, während das Volk zum Fest der ungesäuerten Brote sich sammelte, — es war der 8. Xanthikus (Nisan) — um die neunte Stunde der Nacht ein so großes Licht den Altar und das Tempelhaus umleuchtete, daß heller Tag zu sein schien, und dies ungefähr eine halbe Stunde anhielt, was den Unerfahrenen als ein gutes (Vorzeichen) galt, von den Schriftgelehrten aber sofort dem (späteren) Ausgang der Dinge entsprechend beurteilt wurde. Und an demselben Fest gebar eine Kuh, die von jemandem zur Opferung

---

schichte. 1. Der zerrissene Tempelvorhang. Neue kirchliche Zeitschrift. Hg. von Wilhelm Engelhardt, 13. Jahrgang 1902, S. 729 ff.

[1] «Ohne Anhalt in Lev. 16 wurde nach dem späteren Brauch am Versöhnungstag am Kopf des in die Wüste zu entsendenden Bockes ein solcher roter Lappen befestigt, vgl. Mischna, Joma IV, 2; VI, 6; Epist. Barn. 7, 8—11. Das Weißwerden desselben sollte ein Bild der Tilgung der Sünde sein, vgl. Jes. 1, 18.» Zahn, a. a. O., S. 740, Anm. 3.

[2] «Es befand sich dort eine Büchse mit zwei Losen, zwei Plättchen, auf deren einem «Für Jehova» und dem anderen «Für Asasel» eingraviert war, und [der Hohepriester] legte das mit der Rechten ergriffene Los auf den rechtsstehenden, das mit der Linken ergriffene auf den linksstehenden Bock, wobei es als ein gutes Omen galt, wenn er das Los «Für Jehova» in die rechte Hand bekam.» Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums, 2. Auflage, 2. Band, Bielefeld und Leipzig 1898, S. 1739, Artikel «Versöhnungstag».

[3] Bell. jud. VI, 5, 2—4. Ich benutze wieder die Uebersetzung von Zahn, a. a. O.

geführt wurde, mitten im Tempel ein Lamm. Das östliche Tor aber des inneren Tempelhauses, das aus Erz bestand und sehr stark war und gegen Abend von zwanzig Männern mit Anstrengung geschlossen zu werden pflegte, durch eisenbeschlagene Querriegel verrammelt und mit sehr tief hinabreichenden, in den massiven Steinboden eingelassenen Pflöcken versehen war, wurde bei Nacht um die sechste Stunde von selbst geöffnet gesehen. Die Wächter des Heiligtums meldeten dies eiligst dem Tempelkommandanten, und als dieser hinaufstieg, vermochte er das Tor nur mit Mühe zu schließen. Dies erschien wiederum den Ungebildeten als ein schönstes Wunderzeichen; denn Gott habe ihnen das Tor zum Heil eröffnet. Die Gelehrten aber verstanden dies dahin, daß die Sicherheit des Tempels von selbst sich auflösen und das Tor den Feinden ohne Kampf sich öffnen werde, und erklärten bei sich selbst, das Wunder sei ein Zeichen der Zerstörung. Nicht lange nach dem Feste aber, am 21. Artemisius (Jjjar), zeigte sich eine unglaubliche Geistererscheinung; und es würde, was ich erzählen will, wohl als eine Flunkerei erscheinen, wenn es nicht auch bei denen, die es gesehen haben, berichtet wäre, und wenn nicht das später eingetroffene Unglück den Vorzeichen entsprochen hätte. Es erschienen nämlich vor Sonnenuntergang hoch in der Luft um das ganze Land her Wagen und bewaffnete Haufen, welche durch die Wolken dahinstürmten und die Städte umzingelten. An dem Fest aber, welches Pfingsten heißt, bemerkten nach ihrer Aussage die Priester, die nach ihrer Gewohnheit zum Zwecke der gottesdienstlichen Handlungen in das innere Heiligtum hineingingen, bei Nacht zuerst eine Bewegung und einen dröhnenden Stoß, darauf aber ein vielstimmiges Rufen: Laßt uns von hier hinweggehen!»

Die beiden Berichte über die Oeffnung der Tempeltür weichen in der Angabe der Stunde, in der man das Wunder bemerkte, voneinander ab; sonst stimmen sie in allem überein. Die doppelte, hier wie dort selbständige Ueberlieferung läßt kaum einen Zweifel, daß wir es mit

einem wirklich beobachteten Ereignis zu tun haben. Halten wir die Zeitangaben zusammen, so ergibt sich, daß es ein Vorgang am Passahfeste des Jahres 30 war. Das wird, wie Zahn gezeigt hat [1], dadurch bestätigt, daß sich bei Eusebius eine (vielleicht auf Julius Afrikanus zurückgehende) Ueberlieferung findet, nach der die von Josefus gleich danach erwähnten Geisterstimmen im Tempel zur Zeit des Todes Jesu gehört worden seien.

Wenn das Hebräerevangelium und die synoptischen Evangelien von seltsamen Vorgängen im Tempel an dem Passahfeste, da Jesus gekreuzigt wurde, zu erzählen wissen, so ist klar, daß das nur andere Formen der Ueberlieferung sind, die sich im Talmud und bei Josefus erhalten hat. In dieser haben wir einen Maßstab gewonnen, nach dem wir die anderen Erzählungen beurteilen können.

Die Frage ist, wie die anderen Formen der Ueberlieferung zu erklären sind.

Zahn will die sämtlichen Berichte als gleich gute geschichtliche Kunde angesehen wissen. Er nimmt an — was natürlich möglich ist —, daß der Vorhang, von dem die synoptischen Evangelien reden, derjenige sei, der an der Eingangstür des Tempels hing [2], derselben Tür, an die bei den Erzählungen des Talmud, des Josefus und des Hebräerevangeliums zu denken ist, und stellt folgenden Zusammenhang her: «Wenn die Oberschwelle des Tempeltores einen gewaltigen Riß bekam, der schließlich ihren Einsturz zur Folge hatte, so war das Zerreißen des an der Oberschwelle befestigten, die Türöffnung ausfüllenden Vorhangs eine nächste Folge, das Aufspringen der Türflügel in der nachfolgenden Nacht eine spätere [3].» Dagegen erheben sich aber Bedenken. Die Erzählung des Hebräerevangeliums mag mit

---

[1] a. a. O., S. 747 f. Eus. Chron. ed. Schoene II 148.

[2] Josefus bell. jud. V, 5, 4: πρὸ δὲ τούτων (erg. τῶν θυρῶν) ἰσόμηκες καταπέτασμα πέπλος ἦν Βαβυλώνιος, ποικιλτὸς ἐξ ὑακίνθου καὶ βύσσου κόκκου τε καὶ πορφύρας, θαυμαστῶς μὲν εἰργασμένος usw.

[3] Zahn, a. a O., S. 755.

der des Talmud und des Josefus zu vereinigen sein. Es läßt sich wenigstens denken, daß wenn in der Erschütterung eines Erdbebens ein Türsturz in der Mitte bricht und sich senkt, der entstehende Druck geschlossene Türflügel auseinandersprengt. Kleine Unwahrscheinlichkeiten wären dabei freilich in den Kauf zu nehmen: nämlich erstens, daß Josefus von dem Bruch nichts sagt, und zweitens, daß sich das Volk trotz des sichtbaren Risses die Sache zum Heile gedeutet hätte. Es muß darum auch die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß die Geschichte vom zerbrochenen Türsturz eine Umbildung der Ueberlieferung von der Oeffnung der Tür ist.

Sehr schwer denkbar ist, daß von dem Bruch eines Balkens ein daran befestigtes Zeugstück einen Riß bekommt. Er müßte schon stark seitwärts ausgewichen oder nach unten ausgesprungen sein. Und selbst wenn es sich denken ließe, daß — etwa durch den Druck des sich senkenden Balkens — der Vorhang einreißt, so hieße das noch nicht, daß er von oben bis unten durchreißt, wie es doch die Evangelien wollen. Was schon bei der Fassung des Hebräerevangeliums als möglich erscheint, ist bei der Erzählung der Synoptiker unverkennbar: daß wir es mit einer Umbildung der Ueberlieferung zu tun haben. Bei einer solchen Umbildung muß eine bestimmte Absicht vorliegen. Wir werden sie am besten erkennen, wenn wir nach der Bedeutung der Wunderzeichen im Hebräerevangelium wie bei den Synoptikern fragen.

Der Sinn der Stelle im Hebräerevangelium ist klar. Der Bruch der großen Balkens über der Tür deutet unmißverständlich auf bevorstehenden Einsturz. Der Erzähler will den Gedanken ausdrücken, daß der Tod Jesu das Ende über Jerusalem und den Tempel gebracht habe. Es ist derselbe Gedanke, den im Petrusevangelium die Juden, die bei Jesu Tode zuschauen, klagend aussprechen: «Wehe unsern Sünden; gekommen ist das Gericht und das Ende Jerusalems» [1]. Der Urheber der Erzählung im

[1] Petrusevangelium 7: Τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς γνόντες οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ

Hebräerevangelium hat entweder aus der in Jerusalem umlaufenden Kunde über die Wunder im Tempel an jenem Passahfeste das ausgesucht, was ihm am deutlichsten auf die kommende Zerstörung zu verweisen schien, oder — und das ist mir wahrscheinlicher — er hat den überlieferten Vorgang, dessen eigentliche Bedeutung nach Josefus ja nur den Gelehrten sofort verständlich war, so umgeformt, daß der Sinn schlagender hervorsprang. Der Tempel wankt bereits und zeigt einen Riß — das bedarf keiner langen Erklärung, das ist Bild und Deutung in einem.

Der Sinn des Vorfalls, den die Synoptiker erzählen, ist zunächst ganz unklar. Doch eins steht fest: daß die Absicht bei dieser Umgestaltung nicht dieselbe sein kann wie die, die zu der Fassung im Hebräerevangelium geführt hat. Denn kein Mensch kann behaupten, daß durch das Zerreißen des Vorhangs der Untergang des Tempels deutlicher verkündet werde als etwa durch das Aufspringen der Türen. Es ist also zu schließen, daß der Urheber der synoptischen Erzählung das Zerreißen des Vorhangs überhaupt nicht als Sinnbild der Zerstörung gedacht hat. Daran braucht uns auch der Umstand nicht irre zu machen, daß die Kirchenväter die Synoptikerstelle in diesem Sinn zu deuten pflegen. Darin wirkt nur die ursprüngliche Ueberlieferung nach. Sehen wir näher zu, was für künstliche Zwischengedanken sie heranbringen müssen, um der Erzählung diesen Sinn abzugewinnen [1], so verstärkt sich der Eindruck, daß sie nicht so aufgefaßt sein will. Haben wir vollends mit unserer vorhin geäußerten Vermutung [2] Recht, daß in den synoptischen Berichten selbst noch eine ältere Fassung durch-

---

λέγειν οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ. Die Itala I von St. Germain liest am Ende von Lk. 23, 48: .... dicentes: vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra, appropinquavit enim desolatio Hierusalem.

[1] Tertullian adv. Marcionem IV, 42: scissum est et templi velum angeli eruptione derelinquentis filiam Sionis. Clem. recogn. 1, 41: lamentans excidium loco imminens.

[2] Vgl. S. 34.

schimmert, in der von einer Erschütterung des Tempels die Rede war, ähnlich wie im Hebräerevangelium, so ist unzweifelhaft, daß die spätere Form etwas ganz anderes sagen will.

Da bleibt nichts übrig, als an den Hebräerbrief zu denken. Im Hebräerbriefe wird ausführlich dargelegt, daß Jesus bei seinem Tode als der ewige Hohepriester in das himmlische Allerheiligste gegangen sei. Dabei ist auch von dem Vorhange die Rede, der das Innerste des himmlischen Heiligtums verschließt, und es wird ausdrücklich gesagt, Jesus sei bei seinem Sterben in das Innere des Vorhangs eingegangen (6, 19—20 vgl. 10, 20). Im Hebräerbrief herrscht aber auch die Anschauung, daß das, was im irdischen Heiligtum geschieht, Abbild und Schatten dessen ist, was im himmlischen Heiligtum geschieht (8, 5). Bei dieser Anschauung liegt es nahe, das Eingehen Jesu in den Himmel sich auch im irdischen Heiligtum abspiegeln zu lassen; und wenn es ein Vorhang ist, den er im Himmel durchschreitet, so kann das wohl dadurch ausgedrückt werden, daß man erzählt, der Vorhang im irdischen Tempel sei mitten durchgerissen. So läßt sich die Erzählung bei den Synoptikern aus den Gedanken des Hebräerbriefes einfach erklären. Natürlich ist dann unter dem «Vorhang des Tempels» der Vorhang zu verstehen, der das Heilige vom Allerheiligsten schied[1].

Jesus der Hohepriester, der bei seinem Tode ins himmlische Allerheiligste geht — diese Anschauung wird nur im Hebräerbriefe entwickelt; bei Paulus, Johannes, oder sonst in den neutestamentlichen Briefen kommt sie

---

[1] Daß die Gedanken der Evangelisten in dieser Richtung zu suchen ist, dafür spricht auch, daß nach dem Zeugnis des Josefus die Ungebildeten das Wunder im Tempel als Heilszeichen deuteten. Die Christen der ersten Gemeinde zu Jerusalem dürfen wir aber mehr zu den Ungebildeten als zu den Schriftgelehrten rechnen. — Das von Josefus und im Talmud überlieferte Wunder kehrt übrigens noch im Barnabasbrief wieder, ebenfalls als Heilszeichen gedeutet, Barn. 16, 9: αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.

nicht vor. Wo wir ihr in späteren Schriften begegnen — wie im ersten Klemensbriefe — ist die Abhängigkeit vom Hebräerbriefe sofort zu erkennen. Der Hebräerbrief selbst wiederum macht durchaus nicht den Eindruck, als seien da Gedanken eines anderen oder allgemein bekannte Anschauungen wiedergegeben. Die geistige Höhe, auf der sich seine Ausführungen durchweg bewegen, bürgt dafür, daß das, was da vorgetragen wird, das geistige Eigentum des Verfassers ist. Wenn nun die synoptischen Evangelisten durch eine kleine Erzählung auf einen Gedanken anspielen, der im Mittelpunkt der Erörterungen des Hebräerbriefes steht, so wissen wir auch, woher sie diesen Gedanken überkommen haben. Sie brauchen ihn nicht gerade aus dem Hebräerbrief entnommen zu haben, aber sie haben ihn von dem Verfasser des Hebräerbriefes.

Dann ist zu fragen, welcher von den drei synoptischen Evangelisten es war, der als erster das Sinnbild des zerrissenen Tempelvorhangs in die evangelische Ueberlieferung eingeführt hat. Nach dem heutigen Stande der synoptischen Frage werden die meisten sofort antworten: Markus. Aber auch wenn wir von jeder synoptischen Theorie absehen wollen, werden wir zu dem Schlusse gedrängt, daß hier Markus den anderen vorangegangen ist [1]. Der Gedanke, der in jener Erzählung zum Ausdruck kommt, ist jedenfalls demjenigen unter den Evangelisten am lebendigsten und wichtigsten gewesen, der die vorgefundene Ueberlieferung am meisten ihm zuliebe verändert hat. Das aber ist, wie wir vermuteten, Markus. Er hat um des neuen Zuges willen, der mit der Erzählung von dem zerrissenen Tempelvorhang hineinkam, die ältere Schilderung des Erdbebens und seiner Begleit-

[1] Wenn man mit Zahn unser Matthäusevangelium für eine griechische Uebersetzung des aramäischen Urmatthäus hält, der in seiner ursprünglichen Gestalt schon dem Markus vorlag, so wird man annehmen, daß der aramäische Urmatthäus ebenso wie das Hebräerevangelium von einer sichtbaren Erschütterung des Tempels erzählte, daß Markus dafür das Zerreißen des Vorhangs einführte und der Uebersetzer des Matthäus, der das Markusevangelium auf jeden Fall kannte, diesen Zug von dort übernahm.

erscheinungen völlig unterdrückt und das Wort des Hauptmanns, das damit zusammenhing, neu und eigen begründet. Er wird daher auch der Urheber der Erzählung vom zerrissenen Tempelvorhang sein. Matthäus und Lukas haben sie von ihm übernommen; sie haben ihr aber nicht einen so ausschließlichen Wert beigemessen, daß sie die ältere Ueberlieferung deswegen völlig getilgt hätten.

Auf dem Höhepunkte seines Evangeliums, bei der Erzählung vom Tode Jesu, läßt Markus eine Anspielung auf die theologischen Gedanken des Verfassers des Hebräerbriefes einfließen. Daraus folgt zweierlei: Erstens, daß er diese Anschauungen teilt; Markus hat von dem Verfasser des Hebräerbriefes gelernt, Jesu Tod anzusehen als den Eingang des himmlischen Hohenpriesters in sein Allerheiligstes. Zweitens, daß dem Markus das, was er von dem Verfasser des Hebräerbriefes überkommen hat, von großer Wichtigkeit ist. Mitten in seinem Evangelium hat er ihm und seiner Lehre ein Denkmal gesetzt. Danach läßt sich das Verhältnis des Markus zum Verfasser des Hebräerbriefes bestimmen:

Der Verfasser des Hebräerbriefes ist ein Lehrer des Markus.

Dritter Teil.

Der Verfasser des Hebräerbriefes.

Wir stehen an dem Punkte, wo wir den Verfasser des Hebräerbriefes mit Namen nennen können.

Was wir von Markus wissen, ist in Kürze dieses.

Johannes Markus war noch Kol. 4, 10 wahrscheinlich ein Neffe, jedenfalls aber ein naher Verwandter[1] des Barnabas, und nach dem Zeugnis der alten lateinischen Einleitung zum Markusevangelium[2] wie Barnabas ein Levit. Wir lernen ihn in der Apostelgeschichte als ein Mitglied der Gemeinde zu Jerusalem kennen. 1. Pet. 5, 13 deutet darauf hin, daß er durch Petrus bekehrt worden war. Nach dem Hause seiner Mutter Maria geht Petrus in der Nacht seiner Befreiung und findet dort einen Teil der Gemeinde versammelt (Apg. 12, 12). Als Barnabas und Saulus, die Abgesandten der Gemeinde zu Antiochien, dorthin zurückkehren, nehmen sie Johannes Markus mit (Apg. 12, 25). Von Antiochien begleitet er sie als Gehilfe (ὑπηρέτης Apg. 13, 5) auf die erste Missionsreise. Aber er trennt sich schon in Perge von ihnen und geht nach Jerusalem zurück

---

[1] ἀνεψιός heißt Neffe, wird aber auch für Vetter gebraucht.

[2] Marcus evangelista dei et Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem levita conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit. Ueber diese in zahlreichen Handschriften der Vulgata stehenden Argumenta zu den Evangelien vgl. P. Corssen in den Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 15, Heft 1.

(Apg. 13, 13). Das muß ihm Paulus sehr verdacht haben. Denn als Barnabas auf die geplante zweite Missionsreise wieder den Markus mitnehmen will, weigert sich Paulus. Darüber entzweien sich die beiden, und Barnabas geht mit Markus nach Zypern, während Paulus mit Silas zu den kleinasiatischen Gemeinden reist. Später finden wir ihn in Rom. Paulus grüßt die Kolosser von «Markus, dem Neffen des Barnabas» (Kol. 4, 10). Auch im 1. Petrusbrief, der ebenfalls in Rom geschrieben ist, läßt Markus grüßen (1. Petrus 5, 13); Petrus nennt ihn: «mein Sohn Markus.» Paulus schreibt an Timotheus (2. Tim. 4, 11): «den Markus bringe mit dir; denn er ist mir brauchbar zum Dienste.» Aus verschiedenen altchristlichen Berichten wissen wir, daß Markus in Rom sein Evangelium geschrieben hat, und zwar nach den Erzählungen des Petrus, die er größtenteils schon von seiner Jerusalemer Zeit her kannte [1]. Die alten Zeugen nennen ihn darum einen Nachfolger [2], Schüler [3], Dolmetscher [4] des Petrus.

Diesen Nachrichten zufolge sind es zwei Männer, von denen man sagen kann, daß sie für das Leben des Markus besonders wichtig wurden. Der eine ist Petrus, der andere Barnabas. Aus Gründen, die anzuführen wohl nicht nötig ist, kann Petrus nicht der Verfasser des Hebräerbriefes sein. Also wird es Barnabas sein.

Wie auch das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Markus und Barnabas gewesen sein mag, jedenfalls erscheint Barnabas stets als der ältere und bei weitem angesehenere. Er «nimmt» den Markus «mit», wie von Jerusalem nach Antiochien (Apg. 12, 25), so nachher in die Mission (13, 5; 15, 39). Markus ist der «Diener» (13, 5). Dabei aber müssen die beiden einander herzlich

---

[1] Vgl. die vorige Anm., ferner Euseb, Kirchengeschichte II, 15, 1, VI, 14, 6 u. a.

[2] Petri sectator: Klemens, Hypotyposen zu 1. Pet. 5, 13 (Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 3. Teil, Erlangen 1884, S. 82 f.).

[3] Discipulus Petri: Hieronymus viri ill. 8.

[4] ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος: der Presbyter des Papias bei Euseb, Kirchengeschichte III, 39, 15.

verbunden gewesen sein. Barnabas läßt lieber von Paulus als von Johannes Markus (15, 39). Auf den gemeinsamen Reisen hat Markus sicherlich viele Predigten des Barnabas angehört, ja es werden lange Zeiten gewesen sein, wo er keinen anderen Christen sprechen hörte als Barnabas.

Unter diesen Umständen läßt es sich leicht denken, daß Markus auch theologisch von Barnabas lernte. Alle Umstände sind gegeben, die es verständlich machen, daß er auf dem Höhepunkte seines Evangeliums in einer kurzen Bemerkung der Lehre des Barnabas Raum gewährte und damit dem Kundigen andeutete, was er diesem Manne verdankte.

Auch was wir sonst über den Verfasser des Hebräerbriefes festgestellt haben, stimmt mit dem, was wir über Barnabas wissen, oder läßt sich wenigstens damit vereinigen.

Wir fanden, daß der Verfasser des Hebräerbriefes seine Nachrichten über das Leben Jesu unmittelbar von Augenzeugen erhalten haben muß[1]. Das trifft auf Barnabas zu. Dieser begegnet uns schon im Anfange der Apostelgeschichte (4, 36) als Mitglied der Gemeinde in Jerusalem. Er scheint dort fast ein Jahrzehnt hindurch gelebt zu haben, ehe er nach Antiochien übersiedelte (11, 22). Wenn er den Saul von Tarsus zu den Aposteln führt (9, 27), wenn er von den Aposteln als Vertrauensmann nach Antiochien entsandt wird (11, 22), so läßt das schließen, daß er den ersten Jüngern Jesu näher stand als alle anderen. Er wird daher in jenen Jahren in Jerusalem reichlich Gelegenheit gehabt haben, Geschichten von Jesus aus erster Quelle zu hören.

Wir behaupteten weiter, daß der Verfasser des Hebräerbriefes dem Kreise nahe steht, aus dem die Sonderüberlieferung des Lukas stammt[2]. Nun beobachten wir,

---

[1] S. 18.
[2] S. 30.

daß Lukas in der Apostelgeschichte den Barnabas mit ganz besonderer Auszeichnung erwähnt.

Apg. 4, 34—35 berichtet er, daß die Wohlhabenderen in der Gemeinde von Jerusalem Grundstücke oder Häuser verkauften und den Erlös vor den Aposteln niederlegten, damit die Armen davon unterstützt würden. Was er so zusammenfassend von mehreren erzählt, erzählt er gleich danach noch einmal namentlich von Barnabas; dabei stellt er ihn ganz ausführlich vor: Josef, von den Aposteln her Barnabas genannt, Levit, Kyprier von Geburt. Was manche taten, — bei diesem einen erscheint es ihm besonders erwähnenswert.

Auch an der zweiten Stelle, wo Barnabas vorkommt, redet er ausführlich von ihm (Apg. 11, 22—24). Er widmet seiner verhältnismäßig unwichtigen Sendung nach Antiochien — er war nur deshalb von den Aposteln hingeschickt, um nach der Heidenmission zu sehen, — mehr Worte als der vorangehenden ersten Predigt unter den Heiden selbst. Dabei macht er eine sehr anerkennende Bemerkung über Barnabas: «Er war ein guter Mann und voll heiligen Geistes und Glaubens». Nirgends sonst hören wir in der Apostelgeschichte ein so volltönendes Lob.

Woher diese Verehrung des Lukas für Barnabas? Eine Antwort liegt nahe: Lukas war Begleiter und Freund des Paulus. Im Leben des Paulus aber hatte Barnabas eine bedeutsame Rolle gespielt. Er hatte den bekehrten Verfolger, den alles voll Schrecken und Mißtrauen floh, bei den Aposteln in Jerusalem eingeführt (Apg. 9, 27); er hatte ihn an das Werk der Heidenmission gestellt (Apg. 11, 25). In der Auszeichnung, die Lukas dem Barnabas spendet, mag sich die Dankbarkeit spiegeln mit der Paulus dieses Mannes gedachte.

Das wird schon richtig sein. Ich glaube aber, es läßt sich zeigen, daß noch engere Beziehungen zwischen Lukas und Barnabas bestanden.

Es kommt hier auf eine vielerörterte Stelle in der Apostelgeschichte an; auf die Stelle, die im Mittelpunkt des ganzen Streites über den Wert des Kodex D und das

Verhältnis des abendländischen zum morgenländischen Texte steht.

Wir lesen Apg. 11, 27—28: «In diesen Tagen kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochien. Es stand aber einer von ihnen mit Namen Agabos auf und erklärte durch den Geist, eine große Hungersnot werde über die ganze Welt kommen».

Im Kodex D aber steht mehr. «In diesen Tagen kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochien. Es war aber groß Frohlocken. Als **wir** uns aber zusammenscharten, sprach einer von ihnen mit Namen Agabos und erklärte durch den Geist, eine große Hungersnot werde über die ganze Welt kommen»[1].

Die Ausdrucksweise in den Worten, die dieser Text über den anderen hinaus hat, ist ganz lukanisch. «Frohlocken» gehört zu den Lieblingswörtern des Lukas. Von einer «Zusammenscharung» (συστροφή) wird nur noch Apg. 19, 40 und 23, 12 geredet. Das «Wir» hat nichts befremdendes. Es kommt in den späteren Kapiteln der Apostelgeschichte ja oft vor, als Kennzeichen, daß Lukas aus eigener Erinnerung redet. Daß er schon bei jener Begebenheit in Antiochien Augenzeuge war, ist durchaus glaublich. Den ausführlichen und stellenweise fast urkundlich genauen Nachrichten der Apostelgeschichte über Antiochien merkt man es an, daß das einer schreibt, der die dortigen Verhältnisse kennt[2]. Zum Ueberfluß haben wir noch die unanfechtbare Ueberlieferung, daß Lukas Antiochener war[3].

Daß die Worte eine kühne Zutat eines Abschreibers seien, ist nicht zu glauben. Wie sollte einer darauf ver-

---

[1] ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις. συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων διὰ τοῦ πνεύματος usw. So auch Augustinus, Serm. dom. 2: eratque magna exultatio; congregatis autem nobis surgens unus ex illis usw.

[2] Vgl. Harnack, Lukas der Arzt, S. 15 ff.

[3] Eusebius Kirchengeschichte III, 4 6: Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιογείας. Das Argumentum evangelii secundum Lucam (vgl. S. 43 Anm. 2) beginnt: Lucas Syrus natione Antiochensis.

fallen sein, gerade an dieser Stelle, wo eine Hungersnot über die ganze Erde geweissagt wird, eine in Jubel sich drängende Gemeinde dazu zu phantasieren. Diese Schilderung ist nur als Erinnerung zu erklären [1]. Vor allem aber ist es das «wir», das überwältigend für die Ursprünglichkeit der Lesart zeugt. Daß es einem Abschreiber eingefallen sein sollte, hier auf einmal aus blauer Luft ein «wir» und nur ein einziges hineinzusetzen, wäre nicht zu verstehen. Diese Worte hat kein anderer als Lukas geschrieben [2].

Sind sie aber von Lukas, so sind sie von besonderer Wichtigkeit. Denn dann haben wir in ihnen das erste «Wirstück», die erste Stelle in der Apostelgeschichte, wo Lukas durchblicken läßt, daß er mit dabei war. Wenn er sich hier aber zum ersten Male einführt, so sagt er damit, daß er ungefähr in jener Zeit, von der gerade die Rede ist, anfing die Dinge als persönlich Beteiligter mitzuerleben. Deutlicher: er läßt uns wissen, daß er nicht lange zuvor Christ geworden war. Das kann auch gar nicht anders sein. Denn kurz vor der eben besprochenen Stelle wird überhaupt erst die Ausbreitung des Christentums nach Antiochien erzählt (Apg. 11, 20 ff.).

Wenige Verse aber vor diesem «Wir» wird Barnabas erwähnt (11, 22 ff.). Wir hören, daß er von Jerusalem gesandt wurde, um zu sehen, was in Antiochien vorgegangen war. Es ist die Stelle, wo ihm so starkes Lob

---

[1] Zahn, Einleitung II, S. 350: «Das Wort συνεστραμμένων schildert malerisch, wie alles um die Propheten sich schart und drängt».

[2] Vgl. Zahn, a. a. O. Adolf Harnack hat ausführlich die Unechtheit der Lesart zu beweisen gesucht. (Ueber den ursprünglichen Text Act. Apost. 11, 27. 28. Sitzungsberichte der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1899 I, S. 316 ff.) Bernhard Weiß, der ebenfalls den Kantabrigiensis D nicht besonders schätzt, macht hier ein Zugeständnis: «Es spricht also immerhin noch manches dafür, daß auch diese Lesart in D eine ganz sekundäre ist. Aber wer das nicht annehmen will, der mag ja hier eine echte Lesart erhalten finden, ohne daß damit irgend ein Präjudiz für den Text von D im ganzen gegeben wäre». (Der Kodex D in der Apostelgeschichte. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur hrg. von Oskar von Gebhardt und Adolf Harnack. Neue Folge 2. Band Heft 1. S. 112).

gespendet wird. «Ein guter Mann und voll heiligen Geistes und Glaubens.» Dies Lob ist, wie wir sahen, ein wenig auffällig. Daß er kam und sich freute über die Gnade Gottes und alle ermahnte bei dem Herrn zu bleiben, erscheint uns nicht so besonders großartig. Uns dünkt was die kyprischen und kyrenäischen Missionare getan hatten, wichtiger. Wir finden, die rühmende Bemerkung über Barnabas hätte bei der Geschichte von seiner hochherzigen Schenkung in Jerusalem (4, 36 f.) besseren Platz gehabt. Lukas muß darüber anders gedacht haben; ihm muß gerade diese Sendung des Barnabas nach Antiochien wichtig gewesen sein. Er würde nicht mit solcher Wärme von diesem Ereignis sprechen, wenn sich für ihn nicht besondere Erinnerungen daran knüpften.

Nun achten wir darauf, daß es die wiederholten Predigten (παρεκάλει) des Barnabas sind, die Lukas den Anlaß zu der Lobeserhebung geben. Wir beachten weiter, was unmittelbar darauf von der Wirkung der Anwesenheit des Barnabas gesagt wird: «es wurde eine beträchtliche Menge dem Herrn hinzugetan» (11, 24). Nehmen wir dann noch hinzu, daß wenige Zeilen hernach das erste «Wir» erscheint, der Beweis, daß Lukas zur Gemeinde gehörte, so braucht man keine besonders scharfen Augen zu haben, um zu sehen, was hier zwischen den Zeilen steht. Lukas, der Arzt in Antiochien, war selbst in der Menge, die damals dem Herrn hinzugetan wurde. Es ist die Erinnerung an die eigene Bekehrung, die seiner Erzählung von der Sendung des Barnabas die Lebhaftigkeit und Wärme gibt. Wenn er die Predigten des Barnabas hervorhebt, so deutet er damit an, was ihn zum Christentum geführt hat [1]. Wenn er dabei von ihm rühmt «ein guter Mann und voll heiligen Geistes und

---

[1] Lukas redet nur von Predigten, die Barnabas in der Gemeindeversammlung an die Bekehrten hielt. Aber die folgende Bemerkung: «es wurde eine zahlreiche Menge dem Herrn hinzugetan», ist nur zu verstehen, wenn er daneben auch in der Oeffentlichkeit redete oder zu jenen Predigten vor der christlichen Gemeinde auch Nichtchristen Zutritt hatten.

Glaubens», so gibt er den Eindruck wieder, den er damals aus seinen Predigten gewann. In der Schilderung des Jubels, der sich um die Propheten aus Jerusalem erhob, klingt die Erinnerung an die selbsterlebte Seligkeit des Neubekehrten wieder [1].

Ist Lukas durch Barnabas Christ geworden, so hat er auch zuerst durch Barnabas nähere und zusammenhängende Kunde von dem Leben und den Worten Jesu erhalten. Das war, wie wir sahen, vorzügliche Kunde, denn sie stammte unmittelbar aus urapostolischen Kreisen. Als Lukas sich dann daranmachte, sein Evangelium zu schreiben, ist er nach seinem eigenen Zeugnis (Lk. 1, 3) allem genau nachgegangen, was die Augenzeugen berichtet hatten. Er wird an den Erzählungen, die ihm selbst durch Barnabas bekannt geworden waren und sich ihm, dem Neubekehrten, gewiß am tiefsten eingeprägt hatten, nicht vorübergegangen sein. Falls sich nun die Ueberlieferungen, die Barnabas weiter verbreitete, mit dem Inhalt der sogenannten «Spruchquelle» oder gar mit dem, was Markus späterhin nach Berichten des Petrus niederschrieb, nicht geradezu deckten, so dürfen wir erwarten, in dem, was das Lukasevangelium über die «Spruchquelle» und Markus hinaus hat, Spuren jener Ueberlieferungen zu finden. Nun stellten wir an den verschiedensten Stellen im Sondergut des Lukasevangeliums Anklänge an den Hebräerbrief und dessen Ueberlieferungen über Jesus fest. Das fügt sich einfach zusammen, wenn Barnabas der Verfasser des Hebräerbriefes ist. Dann hat Barnabas in der urapostolischen Gemeinde zu dem Kreise, dem die Lukasgeschichten entstammen, besonders nahe Beziehungen gehabt; vielleicht verdankte er diesen Jüngern — die uns nicht näher erkennbar sind [2] — seine

---

[1] Die Erzählung Apg. 11,27 ff. greift hinter 11,26 zurück. Vgl. darüber Zahn, Einleitung II, S. 630.

[2] Der erste, der gewagt hat, diesen Kreis innerhalb der Urgemeinde näher zu bezeichnen, ist Harnack: er hat einige feine Gründe dafür beigebracht, daß die Lukasgeschichten aus der Familie des Philippus stammen (Lukas der Arzt, S. 108 ff.). Das würde sich mit dem, was oben behauptet ist, nicht schwer vereinigen lassen.

Bekehrung. Dann mußte sich in seiner Predigt — von der wir uns nach dem Hebräerbriefe ein Bild machen können, — das Leben Jesu überwiegend so darstellen, wie es in jenem Kreise aufgefaßt wurde. Dann wurde durch ihn dem Lukas die Kenntnis der eigenartigen Ueberlieferungen vermittelt, die den Hauptwert des Lukasevangeliums ausmachen. Lukas hat sie nicht einfach nach den Erzählungen des Barnabas aufgezeichnet — das wird durch die hin und wieder sich zeigende Verschiedenheit seiner Darstellung von der des Hebräerbriefes ausgeschlossen —, er ist vielmehr auch hier seinem Grundsatz möglichster Gewissenhaftigkeit treu geblieben und ist auf die Quelle zurückgegangen. Er hätte diese unvergleichliche Erzählungsquelle aber nicht gefunden, wenn sie ihm nicht Barnabas gewiesen hätte.

Wir behaupteten schließlich, daß der Verfasser des Hebräerbriefes ein hervorragender Redner sei [1]. Lukas berichtet, daß Josef, der Levit aus Zypern, «von den Aposteln her» den Beinamen «Barnabas» führte, und er übersetzt diesen Beinamen: υἱὸς παρακλήσεως (Apg. 4, 36). Es ist eine alte, schwierige Frage, wie das Wort zu erklären ist. Früher pflegte man es zu deuten als bar nebua, «Sohn der Weissagung». Dagegen hat Klostermann [2] mit gewichtigen Gründen Widerspruch erhoben. Er wendet ein, daß bar aramäisch sei und nebua hebräisch; ferner, daß aus nebua nicht einfach nabas werden kann; schließlich, daß bar nebua mit υἱὸς προφητείας hätte übersetzt werden müssen und nicht mit υἱὸς παρακλήσεως. Klostermann

---

Daß zwischen Barnabas und Philippus engere Beziehungen bestanden, ist nach den Erzählungen der Apostelgeschichte wohl denkbar. In den Anfängen der Heidenmission spielen beide eine bedeutende Rolle. Indessen heißt es in der Frage nach den Gewährsleuten des Lukas sehr vorsichtig sein, und die von Harnack vorgeschlagene Lösung kann durchaus noch nicht als endgültig angesehen werden. Merkwürdig ist Harnacks absprechendes Urteil über den Wert der Lukasquelle.

[1] Vgl. S. 13.

[2] August Klostermann, Probleme im Aposteltexte. Gotha 1883. S. 8 ff.

schlägt darum vor, das Wort als aramäisches bar newacha, «Sohn des Trostes», aufzufassen. Er verweist darauf, daß auch sonst semitisches w durch β wiedergegeben wird (David = Δαβείδ) und der Kehllaut im Vokal aufgehen kann. Der Beiname sei zu verstehen als Ausdruck der Erhebung und Tröstung, die die Apostel bei der Taufe dieses Mannes, des ersten Leviten, empfanden. Deißmann[1] wiederum vermutet, Βαρναβᾶς sei derselbe Name wie Βαρνεβους, der auf einer von Humann und Puchstein veröffentlichten Inschrift in Islahie in Nordsyrien (3. oder 4. Jh. n. Chr.) vorkommt, und bedeute ursprünglich Sohn des Nebo. Dann wäre die Deutung Apg. 4, 36 Volksetymologie.

Wir müssen es dahingestellt sein lassen, wie «Barnabas» sprachlich zu erklären ist. Für uns aber steht eines fest: wie Lukas den Namen gedeutet hat. Er übersetzt ihn: υἱὸς παρακλήσεως. Παράκλησις ist an sich doppelsinnig, es kann sowohl «Trost» bedeuten wie «Ermahnung». Das zweite ist eine häufige Bezeichnung der urchristlichen Predigt. Wenn wir uns nun erinnern, daß Lukas an der anderen Stelle, wo er rühmend von Barnabas spricht, sein wirksames Predigen hervorhebt und dafür das Wort παρακαλεῖν braucht (Apg. 11, 23), so kann kein Zweifel sein, daß er υἱὸς παρακλήσεως als «Sohn der Ermahnung» verstanden wissen will und dabei an die Predigtgabe des Barnabas denkt. Wenigstens nach dem Urteil des Lukas war Barnabas ein hervorragender Prediger. So treffen auch in diesem Punkte unsere Beobachtungen über den Verfasser des Hebräerbriefes mit den Nachrichten über Barnabas zusammen.

Dürfen wir uns aber die Predigten des Barnabas nach dem Muster des Hebräerbriefes vorstellen, so wird verständlich, warum sie gerade auf Lukas einen so tiefen Eindruck machten. Daß eine Rede von der Kunst und herzandringenden Wucht des Hebräerbriefes, in der Ge-

---

[1] G. Adolf Deißmann, Bibelstudien. Marburg 1895.

meindeversammlung vorgetragen, von großer Wirkung sein mußte, ist ohne weiteres klar. Aber es kommt bei Lukas noch etwas besonderes hinzu. Es ist schon oft — seit Klemens von Alexandrien — darauf hingewiesen worden, daß zwischen den Lukasschriften und dem Hebräerbrief eine gewisse Sprach- und Stilverwandtschaft besteht. Diese Schriften zeichnen sich vor dem übrigen neuen Testament durch flüssigeren Satzbau und feineres Griechisch aus. Die Aehnlichkeiten reichen nicht hin, um sie für die persönlichen Beziehungen geltend zu machen. Aber sie sprechen für eine Aehnlichkeit der geistigen Welt, in der die Verfasser aufgewachsen sind. Es sind beides gebildete Leute. Der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte ist ein griechischer Arzt und wenigstens mit medizinischer Literatur bekannt[1]. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist ein hellenistischer Jude, der alexandrinische Theologie studiert hat und auch in der Redekunst ausgezeichnet geschult ist. Leute dieses Schlages werden in der ältesten Gemeinde nicht gerade häufig gewesen sein. Um so mehr können wir uns vorstellen, wie den Lukas die Erscheinung des Barnabas gefesselt haben wird. Hier trat ihm das Christentum nicht in der Gestalt eines der Armseligen und Gedrückten dieser Welt entgegen, sondern in der Person eines Mannes, der ihm an Bildung und weltmännischem Weitblick mindestens ebenbürtig, wahrscheinlich überlegen war. Man darf wohl annehmen, daß dieser Umstand nicht ganz ohne Bedeutung war, wenn Lukas durch das Auftreten des Barnabas für das Christentum gewonnen wurde.

Es ist nur ganz weniges, was uns Lukas über die Predigten des Barnabas in Antiochien, die ihm einst so großen Eindruck machten, wissen läßt. Bei dieser Kargheit der Angaben ist jeder Zug, den er hervorhebt, bedeutsam. Sehen wir zu, wie sich die Umrisse, die er uns von jenen Predigten erkennen läßt, zum Hebräerbriefe verhalten.

---

[1] Harnack. Lukas der Arzt, S. 122 ff.

Den Inhalt der Predigten des Barnabas gibt Lukas kurz mit den Worten wieder: «Er ermahnte alle, mit dem Vorsatz des Herzens bei dem Herrn zu bleiben» (Apg. 11, 23). Auch der Hebräerbrief ist reich an Ermahnungen; immer wieder, wie wir sahen, unterbricht der Redner seine lehrhaften Ausführungen, um sich an den Willen der Zuhörer zu wenden. Der immer gleiche Inhalt der Ermahnungen wird ausgedrückt durch Wendungen wie diese: den Mut und den Stolz der Hoffnung bis zu Ende fest bewahren (3, 6), nicht abfallen von dem lebendigen Gott (3, 12), am Bekenntnis festhalten (4, 14), Eifer beweisen zur vollen Zuversicht der Hoffnung bis zu Ende, Nachfolger der Glaubenden werden (6, 11), das Bekenntnis der Hoffnung ungebeugt festhalten (10, 23), den Mut nicht wegwerfen (10, 35), aufschauen zu dem Anführer und Vollender des Glaubens Jesus (12, 2) usw. Wollte man alle diese Ermahnungen in eine ganz kurze zusammenfassen, so könnte man die Worte brauchen, mit denen Lukas den Inhalt der Predigten des Barnabas bezeichnet: beim Herrn bleiben.

Daß Barnabas in dieser Weise predigte, wird von Lukas damit erklärt, daß er «ein guter Mann und voll heiligen Geistes und Glaubens» war. Also müssen gerade diese Eigenschaften in seiner Predigt zum Ausdruck gekommen sein.

In den Ermahnungen des Hebräerbriefes spielt das Wort Glauben eine große Rolle; in einem großartigen Abschnitt werden in schier unerschöpflichem Zuge die Beispiele sieghaften Glaubens aneinandergereiht. Von dem Verfasser von Hebr. 11 kann man wohl den Eindruck gewinnen: ein Mann voll Glaubens.

«Voll heiligen Geistes» — das scheint auf den ersten Blick weniger zum Hebräerbriefe, diesem wohldurchdachten rednerischen Kunstwerk, zu passen. Aber das ist ein falscher Eindruck. Es steht nirgends im neuen Testament, daß Unordnung zu den Kennzeichen des heiligen Geistes gehöre. Dagegen beobachteten wir an dem Verfasser des Hebräerbriefes, daß er die übliche Eingangsmahnung zur

Aufmerksamkeit in die Form kleidet, man dürfe das vom Sohne Gottes Geredete nicht verachten, und daß er am Schlusse der Rede den Zuhörern noch einmal zuruft, sie möchten Gott, der vom Himmel zu ihnen spreche, nicht ablehnen[1]. Wer so reden kann, ist von dem Bewußtsein durchdrungen, daß in seiner bis ins einzelne durchdachten und kunstvoll gefügten Ansprache Gott rede, und er setzt dasselbe Bewußtsein bei den Zuhörern voraus. Ob wir es begreifen oder nicht, tut nichts zur Sache; die Tatsache muß anerkannt werden. Der Verfasser des Hebräerbriefes redet als Stimme Gottes; es ist nur ein anderer urchristlicher Ausdruck dafür, wenn gesagt wird: er redet im heiligen Geist.

«Ein guter Mann» — das wird man dem Verfasser des Hebräerbriefes ohne weiteres zugeben.

Alles, was Lukas an den Predigten des Barnabas hervorhebt, paßt auf den Hebräerbrief. Sollte das Zufall sein?

Ein Einwand muß berücksichtigt werden. Von der gemeinsamen Reise des Barnabas und Paulus wird berichtet, daß Paulus dabei das Wort führte (Apg. 14, 12). Warum das, wenn Barnabas so ein großer Redner war? Es ist nicht schwer, diesem Einwande zu begegnen. Er mag ein noch so großer Redner gewesen sein, das schließt natürlich nicht aus, daß ein noch größerer da war. Es macht keine Schwierigkeit zu denken, daß auf der Missionsreise die kunstlose, wildgewachsene Herzensberedsamkeit des Paulus (1. Kor. 2, 1—5; 2. Kor. 11, 6), sich wirksamer erwies, als die große rednerische Kunst des Barnabas, und daß darum Barnabas dem Paulus den Vortritt im Reden ließ. Gegenüber dem genialen Missionar Paulus mag er gefühlt haben, daß *seine* Stärke mehr in der feierlichen Predigt vor der Gemeinde lag.

Es bleibt noch übrig, die äußeren Zeugnisse zu erwähnen, die dafür sprechen, daß der Hebräerbrief von Barnabas ist.

---

[1] Vgl. S. 6 f. und 12 f.

Tertullian beruft sich in seinem Büchlein De pudicitia zum Erweise, daß es nach apostolischer Lehre für Unzuchtsünden keine zweite Buße gebe, auf eine Schrift «des Barnabas an die Hebräer», und führt daraus die Worte an, die wir Hebr. 6, 4—8 lesen[1].

In den neuerdings von Batiffol entdeckten und herausgegebenen sogen. Tractatus Origenis — Batiffol hält sie für Schriften Novatians — wird einmal Hebr. 13, 15 als Wort des sanctissimus Barnabas angeführt[2].

Es gab also im Abendlande die Ueberlieferung, daß der Hebräerbrief ein Werk des Barnabas sei.

Gegen diese Ueberlieferung ist nichts zwingendes einzuwenden. Unter den mancherlei schwachen Gründen, die man dagegen anzuführen pflegt, verdient nur einer ernstliche Beachtung: der, daß ein Levit, wie Barnabas, nicht habe Hebr. 9, 4 schreiben können. Dort wird die Stiftshütte folgendermaßen beschrieben: «Ein Zelt wurde errichtet, das erste, darin der Leuchter und der Tisch und die Aufstellung der Brote; dies heißt das Heilige. Aber hinter dem zweiten Vorhang ein Zelt, das heißt das Allerheiligste, das hatte einen goldenen Räucheraltar und die auf allen Seiten mit Gold bedeckte Bundeslade». Bekanntlich stand der Räucheraltar im Heiligen. Daher hat man gefolgert, daß der Verfasser des Hebräerbriefes die Einrichtung des Tempels in Jerusalem nicht kenne, daß er sich nur mühsam aus der griechischen Bibel ein Bild von der Stiftshütte zu machen gesucht habe, und daß ihm dabei ein Irrtum über die Stellung des Räucheraltars untergelaufen sei. Das ist aber wenig wahrscheinlich. Es ist überhaupt schon schwer denkbar, daß jemand, der das zweite und dritte Buch Mose gelesen hat, nicht weiß, wo der Räucheraltar stand. Wer gar, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, das ganze Werk Christi aus der mosaischen Gottesdienstordnung verständlich zu machen sucht, weiß über

[1] Tertullian, De pudicitia 20: extat et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri.

[2] Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ed. Batiffol. Paris 1900, S. 108.

diese Gottesdienstordnung nicht nur oberflächlich Bescheid, sondern er ist darin zuhause. Er weiß natürlich auch, daß der Räucheraltar im Heiligen steht; wenn er ihn dennoch zum Allerheiligsten rechnet — mehr ist ja nicht gesagt — so hat er seine Gründe. In der Tat finden sich auch im alten Testament Spuren, daß man den Räucheraltar trotz seiner Stellung vor dem zweiten Vorhange — er stand ganz nahe davor — als Bestandteil des Allerheiligsten ansah. Es heißt mehrmals, daß er vor der Bundeslade, vor Jahve stehe (Ex. 30, 8; 40, 5, Lev. 4, 7, 18; 16, 12). Er wird wie das Allerheiligste ἅγιον τῶν ἁγίων genannt (Ex. 30, 10, 36). Ja im hebräischen Text von 1. Kön. 6, 22 heißt er «der Altar, der zum Allerheiligsten gehört». In der griechischen Bibel, die der Verfasser des Hebräerbriefes zu seinen Anführungen benutzt, stehen die Worte nicht. Daß er seine Ansicht über die Zugehörigkeit des Räucheraltars aus dem hebräischen Texte dieser Stelle gewonnen habe, ist nicht sehr wahrscheinlich. Dann bleibt kaum etwas anderes übrig als anzunehmen, daß ihm besondere Anschauungen über Einzelheiten der Tempeleinrichtung geläufig sind, die im alten Testament nur hin und wieder zum Ausdruck gekommen sind. So würde die Stelle Hebr. 9, 4 eher dafür als dagegen sprechen, daß der Verfasser Levit ist.

Die gute Bezeugung durch Tertullian hat der Ansicht, daß Barnabas der Verfasser des Hebräerbriefes sei, von jeher Beachtung verschafft. Doch hat sie sich nie allgemein durchzusetzen vermocht. Der Grund war, daß sie durch nichts gestützt wurde als eben durch jene Ueberlieferung; was hin und wieder an inneren Gründen angeführt wurde, kam dagegen kaum in Betracht. So sah man sich darauf angewiesen, dem Tertullian einfach zu glauben; dies aber mußte immer wieder Zweifel erregen. Denn ebenso wie die Paulusüberlieferung des Morgenlandes falsch war, konnte auch die Barnabasüberlieferung des Abendlandes falsch sein. War schon eine Schrift — der sogen. Barnabasbrief — dem Barnabas fälschlich untergeschoben, so war keine Gewähr, daß ihm nicht auch

der Hebräerbrief fälschlich zugeschrieben wurde. So hat die Ansicht Tertullians bei der neueren Kritik mehr Ablehnung als Anerkennung erfahren.

Vielleicht ist es mir gelungen, einige Gründe nachzuweisen, die die abendländische Ueberlieferung über den Verfasser des Hebräerbriefes zu stützen vermögen.

Sind die hier vorgetragenen Beobachtungen im wesentlichen richtig, so dienen sie vielleicht auch dazu, uns die Gestalt des Barnabas, die in der Apostelgeschichte gegen die des Paulus stark in den Hintergrund tritt, etwas deutlicher sehen zu lassen. Seine Bedeutung für die Geschichte des ältesten Christentums wird kaum überschätzt werden. Ein Mann, der vermöge seiner hervorragenden Gaben in der Urgemeinde von Anfang an eine sehr angesehene Stellung einnimmt und bei den Aposteln besonderes Vertrauen genießt; der jenem Kreise in der Urgemeinde angehört, in dem die besonderen Ueberlieferungen des Lukasevangeliums zuerst gesammelt wurden, in dem auch das Johannesevangelium seine Wurzeln hat; der andererseits von dem Evangelisten Markus als Lehrer und Freund verehrt wird; ein Mann, der von Anfang an zu den entschlossenen Förderern der Heidenmission gehört, der den Paulus in den Kreis der Urapostel einführt und nachher zu seiner weltgeschichtlichen Aufgabe ruft; ein Mann, der durch seine glänzende Beredsamkeit den Griechen Lukas zum Christen macht und dadurch der jungen Gemeinde ihren Geschichtsschreiber gewinnt — das ist Barnabas. Man staunt über diese Fülle der Beziehungen; kaum eine Gruppe innerhalb der uns bekannten ältesten Christenheit, der Barnabas nicht nahe stünde. Man begreift auch, worin die eigentliche Bedeutung dieses Mannes für die Urchristenheit bestehen mußte. Durch seine vielseitigen persönlichen Beziehungen war er wie kein anderer geeignet, als Bindeglied zwischen den verschiedenen Kreisen zu dienen, auseinanderstrebende Richtungen zusammenzuhalten und entstehenden Zwist zu schlichten. Die Apostelgeschichte weiß mehr als einmal aus entscheidungsvollen Tagen von des Barnabas vermittelnder Tätigkeit zu berichten (Apg. 9, 27; 11, 22, 25; 15, 2).

Vierter Teil.

Nachlese.

Wir sind mit der Untersuchung über den Verfasser des Hebräerbriefes am Ende. Es lockt aber, nun noch einen Blick zu werfen auf Fragen, die mit der hier behandelten in loserem Zusammenhang stehen, und zu sehen, ob etwa durch das Ergebnis der Untersuchung auch auf sie ein neues Licht fällt.

Zu den Rätseln des Hebräerbriefes gehört auch die Ueberschrift. Sie lautet: Πρὸς Ἑβραίους — zu deutsch: «An Christen jüdischen Blutes».

Diese Ueberschrift erfreut sich heutzutage fast allgemeiner Mißachtung. «Die Forschung der letzten fünfundzwanzig Jahre», so schrieb Wrede 1906 [1], «hat uns für den Hebräerbrief e i n e Erkenntnis von wesentlicher Bedeutung gebracht. Wir verdanken sie vor allem v. Soden, der zwar nicht zuerst — er hatte in dem Philosophen Röth einen Vorgänger — aber zum ersten Male durchschlagend und wirksam zeigte, daß die alte, so selbstverständlich erscheinende und schon in der aus früher Zeit stammenden Ueberschrift Πρὸς Ἑβραίους bezeugte Annahme, der Brief wende sich an ein judenchristliches Publikum, unhaltbar sei.»

Ich kann diesem zuversichtlichen Urteil nicht beipflichten. Allerdings haben v. Sodens Arbeiten über den

---

[1] W. Wrede, das literarische Rätsel des Hebräerbriefs. Göttingen 1906, S. 1.

Hebräerbrief eine Erkenntnis von wesentlicher Bedeutung gebracht: nämlich daß die altherkömmliche Ansicht, der Hebräerbrief habe den Zweck, die «Hebräer» vor dem Rückfall ins Judentum zu bewahren, im Texte keine Stütze hat. Davon steht nichts drin. Es war wohl aber eine leicht erklärliche, unbewußte Nachwirkung der alten, von ihm selbst bekämpften Anschauung, wenn v. Soden seine neue Auffassung wieder in die alte Form goß. Er setzte statt «Abfall zum Judentum» — «Abfall zu einem Zustand der Religionslosigkeit oder heidnischen Wesens» [1]. Dabei ist doch von einem «Abfall» im Sinne eines förmlichen Austritts aus der christlichen Gemeinschaft nirgends im Hebräerbriefe die Rede. Es wird wohl einmal davor gewarnt, «abzufallen von dem lebendigen Gott» (3, 12), aber es wird an der Stelle auch deutlich gesagt, worin der «Abfall» besteht, nämlich darin, daß das Herz böse und ungläubig ist. Diese Stelle hat keinen anderen Sinn als die vielen andern im Hebräerbrief, wo vor dem inneren Mattwerden, der Nachgiebigkeit gegen die Sünde gewarnt und zum Ausharren am Glauben ermuntert wird. Solche Mahnungen sind zu jeder Zeit in der Christenheit tausendfältig ausgesprochen worden, auch wo der äußere Bestand der Gemeinde nicht im mindesten bedroht war; alle christliche Predigt hat diesen Inhalt. Solche Mahnungen sind natürlich auch im Urchristentum überall laut geworden, vor Judenchristen wie vor Heidenchristen. Auf die äußeren Verhältnisse der Hörer ist daraus kein Schluß zu ziehen.

Man beruft sich besonders gern auf Hebr. 6, 1—2, um zu zeigen, daß die Angeredeten ehemalige Heiden seien. Dort wird daran erinnert, was sie im Anfang ihres Christentums gelernt hätten; unter anderen Lehrstücken kommt vor: Glaube an Gott, Totenauferstehung, ewiges Gericht. Das, sagt man, seien Dinge, die ein übertretender Jude schon kannte. Gewiß, aber auf seine Weise; im Christentum bekam das alles einen anderen Inhalt.

---

[1] Handkommentar S. 11.

Das Christentum hat sich niemals nur als Zusatzkapitel zum Judentum ausgegeben.

Umgekehrt will Zahn an einer Stelle des Hebräerbriefes (3, 10) eine Andeutung entdeckt haben, daß die Angeredeten jüdischen Blutes seien. Dieser Beweis scheint mir ebensowenig geglückt[1].

Es ist aus dem Hebräerbrief nicht mit Sicherheit festzustellen, ob er sich an Judenchristen oder an Heidenchristen wendet.

Um so bedeutsamer scheint die Ueberschrift «an Christen jüdischen Blutes». Sie ist sehr alt. Während in der altchristlichen Zeit die Meinungen des Abendlandes und des Morgenlandes über den Verfasser des Hebräerbriefes auseinandergingen — im Abendlande galt Barnabas, im Morgenlande Paulus als Verfasser — war man sich über die Bestimmung πρὸς Ἑβραίους einig. Das haben schon gegen Ende des 2. Jahrhunderts sowohl der Abendländer Tertullian als die Morgenländer Pantänus und Klemens in ihren Texten gelesen, und in keiner der uns erhaltenen Handschriften findet sich eine andere Ueber-

[1] Hebr. 3, 10 wird Psalm 95 mit einer Aenderung angeführt. In der Septuaginta heißt es von den alten Israeliten: . . . ἴδοσαν τὰ ἔργα μου. τεσσεράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ. Dafür steht im Hebräerbrief: . . . εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη. διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Daraus schließt Zahn: also denkt der Verfasser hier nicht wie der Psalmdichter an das Geschlecht, das durch die Wüste zog, sondern an das gegenwärtige Geschlecht der Juden. Die 40 Jahre, während deren sie Gottes Werke gesehen hätten, ohne ihn zu erkennen, seien die Jahre zwischen dem Tode Jesu und der Zerstörung Jerusalems. Werden die Juden dieser Zeit aber «eure Väter» genannt (V. 9), so folgt, daß die Angeredeten mit ihnen verwandt, also Juden sind. — Das ist wohl all zu scharfsichtig. 3, 16 werden die Psalmworte ausdrücklich auf die bezogen, die durch Mose aus Aegypten geführt wurden. 3, 17 wird die ursprüngliche Lesart wiederhergestellt. Wenn der Verfasser 3, 10 für «jenem Geschlecht» einsetzt «diesem Geschlecht», so leitet ihn wohl nur der Gedanke, daß Gottes Zorn ja nicht nur den Israeliten beim Wüstenzuge, sondern auch weiterhin gegolten habe, auch dem Geschlechte, an das Psalm 95 ursprünglich gerichtet ist. Denn die Mahnung σήμερον usw. kann auch damals nicht erfüllt worden sein, wenn sie noch den Christen gelten soll. Auch die 40 Jahre werden deshalb zum vorigen geschlagen sein, damit Gottes Zorn nicht als ein vorübergehender, sondern als ein dauernder erscheine.

schrift. Es ist ein Gewaltstreich, zu dem eine große Kühnheit gehört, diese glänzend bezeugte Ueberschrift als müßige Erfindung irgend eines unkundigen Lesers abzutun. Daß einer mit einem solchen grundlosen Einfall die ganze Kirche sollte überzeugt haben, ist einigermaßen schwer zu glauben. Ich wage es nicht, die Ueberlieferung zu verwerfen. Etwas wird dran sein.

Aber es ist eine merkwürdige Ueberschrift, dieses πρὸς Ἑβραίους. Zweierlei fällt daran auf. Erstens: sie ist nicht eindeutig. Sie sagt nur etwas über die Abstammung der Leser, nichts über ihren Wohnort. Sie sagt nur, was sie waren, nicht wer sie waren. Zweitens: sie muß ursprünglich für sich allein über der Schrift gestanden haben, eine Angabe über die Bestimmung ohne eine Angabe über den Verfasser. Denn nur so erklärt es sich, daß sie allein in allen Kirchen gleich überliefert wurde, während über den Verfasser die einen diese, die anderen jene Ansicht hatten.

Vielleicht kann das Ergebnis des ersten Teils dieser Untersuchung weiterhelfen. Wir waren zu der Ansicht gekommen, daß der Hebräerbrief eine Rede sei, die als Brief verschickt wurde. Die Frage, ob der Verfasser eine Rede schickte, die er vorher gehalten hatte, oder ob er sie erst für die briefliche Versendung machte, ließen wir unbeantwortet. Sie kann auch für sich nicht entschieden werden; man kann es einer Rede natürlich nicht ansehen, ob sie einmal gehalten worden ist oder nicht. Sobald wir aber den Fall setzen, daß sie am Aufenthaltsorte des Verfassers gehalten worden war, so eröffnet sich eine neue Möglichkeit für das Verständnis der alten merkwürdigen Ueberschrift. Denn dann sind zwei Gemeinden zu unterscheiden: die, vor der die Rede gehalten wurde, und die an die der Brief ging. Das πρὸς Ἑβραίους kann sich auch auf die erste beziehen. Es ist möglich, daß der Verfasser selbst diese zwei Worte über den Anfang der Rede schrieb, um denen, an die sie ging, zu verraten, an was für Leute sie gehalten worden war. «An Christen jüdischen Blutes.» Das zugehörige λόγος werden sich dann die Empfänger

schon beim ersten Blick auf den Anfang der Schrift ergänzt haben; zum Ueberfluß sagte es ihnen 13, 22. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß die Gemeinde, die die Rede zugeschickt bekam und für die der briefliche Schluß hinzugefügt wurde, wenigstens zu einem großen Teile heidenchristlich war.

Bei dieser Annahme wird, was an der Ueberschrift sonderbar schien, verständlich. Erstens die Kargheit ihrer Angabe. Es läßt sich denken, daß der Verfasser nichts genaueres über Ort und Gelegenheit des Vortrags bemerkte. Das werden sich die Leser, die wußten, wo er war, vielleicht selbst haben zusammenreimen können. Im übrigen ging es sie nichts an; denn die Predigt war nun für sie bestimmt. Doch läßt es sich verstehen, daß er wenigstens das eine für erwähnenswert hielt, daß es Judenchristen waren, für die sie ursprünglich gemacht war. Es muß etwas an der Predigt sein, was eigentlich ein judenchristliches Publikum zu fordern scheint. Es ist nicht schwer, zu sehen was das ist. Es ist das genaue Eingehen auf die mosaische Gottesdienstordnung; das setzt schon einiges Verständnis für diese Seite des alten Testaments voraus. Darum wurde die Predigt freilich nicht ungeeignet, auch einer ganz oder teilweise heidenchristlichen Gemeinde mitgeteilt zu werden. Die Heidenchristen waren ja als gleichberechtigt anerkannt worden. Abraham war auch ihr Vater, Israels Verheißung auch ihre Hoffnung geworden. Es gab nichts im alten Testament, was sie sich nicht aneignen durften. Vielleicht war es ihnen nach ihrer geistigen Herkunft nicht immer leicht, sich in Gedankengänge zu finden, die dem Hebräer unmittelbar verständlich und lebendig waren. Deswegen war es doch für sie ein ehrenvolles Vorrecht, ja eine Pflicht, sich in alle Gedanken der hebräischen Christen einzuleben. Wurde einer heidenchristlichen Gemeinde eine Predigt gewidmet, die nach dem eigenen Zeugnis des Verfassers auf eine judenchristliche Zuhörerschaft zugeschnitten war, so konnte sie darin einen feinen Ausdruck ihrer vollen Ebenbürtigkeit sehen. Es ist beachtenswert, daß es ein Mann

war, der selbst einmal, durch judenchristliches Vorurteil verführt, die heidenchristliche Mehrheit einer Gemeinde schwer gekränkt hatte (Gal. 2, 13), der nun eine solche Gemeinde wissen ließ, daß er sie für nicht geringer achte als Hebräer.

Zweitens wird dann auch klar, warum sich die einheitliche Ueberlieferung in der Kirche auf das πρὸς Ἑβραίους beschränkt. Als Ueberschrift des Verfassers ist das natürlich in alle Handschriften übergegangen; das übrige blieb der mündlichen Ueberlieferung überlassen. Es läßt sich denken, daß dort, wo der Name des Verfassers bekannt war — und das war im Abendlande —, gelegentlich ein Βαρνάβα vor das πρὸς Ἑβραίους gesetzt wurde; so scheint es Tertullian gelesen zu haben[1]. Ebenso leicht läßt sich denken, daß dort, wo der Name des Verfassers verloren gegangen war — und das war im Morgenlande — das ohne Verfassernamen stehende πρὸς Ἑβραίους auf die Vermutung führte, das sei ein Paulusbrief. Alles, was Pantänus, Klemens, Origenes über die mutmaßliche Entstehung des Hebräerbriefes sagen, ist von da aus leicht zu erklären.

Läßt es sich aber von Barnabas denken, daß er eine Predigt vor einer judenchristlichen Gemeinde hielt und an eine heidenchristliche sandte? Von niemandem läßt es sich leichter denken als von Barnabas. Auf der ersten Missionsreise, die Barnabas und Paulus unternahmen, zogen sie zuerst durch des Barnabas Heimatland, durch Zypern, und verkündeten das Evangelium in den Synagogen der Juden (Apg. 13, 5). Erst nachher in Antiochien in Pisidien begannen sie zu den Heiden zu reden. Als sich bei der zweiten Reise ihre Wege trennten, wandte sich Paulus zu den auf der ersten Reise gegründeten überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Kleinasiens, Barnabas aber besuchte die judenchristlichen Gemeinden Zyperns (15, 39). Darin spricht sich ihre verschiedene Art und

---

[1] Tertullian, De pudicitia 20: extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos. Zahn, Einleitung II, S. 121 Anm. 9.

Entwicklung aus. Paulus fühlt sich ganz und gar als Heidenmissionar. Barnabas, von Anfang an einer der eifrigsten Förderer und Mitarbeiter der Heidenmission und auf der Tagung zu Jerusalem (Gal. 2, 9) mit Vollmacht zur Heidenmission ausgestattet, läßt sich dadurch doch nicht den judenchristlichen Gemeinden entfremden, nein er findet Gelegenheit, die Beziehungen noch fester zu knüpfen. Auch das gehört zu der Vielseitigkeit dieses geborenen Vermittlers in der ältesten Christenheit. Es fügt sich gut zu dem Bilde, das die Apostelgeschichte von ihm zeichnet, wenn wir annehmen, daß er hier einer judenchristlichen, dort einer heidenchristlichen Gemeinde nahestand, und eine Predigt, die er vor der einen gehalten hatte, der anderen zukommen ließ.

Es bleibt noch die Frage übrig, ob sich jene judenchristliche und diese ganz oder teilweise heidenchristliche Gemeinde näher nachweisen lassen. Wo ist der Hebräerbrief geschrieben worden und wohin ist er gegangen?

Für die erste dieser beiden Fragen kommt besonders 13, 24 in Betracht. «Es grüßen euch die von Italien.» Es ist ein alter Streit, ob daraus zu folgern sei, daß der Brief aus Italien kommt oder nach Italien geht. Die erste Meinung ist stark aus der Mode gekommen; und doch hat sie die weit überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich. Denn erstens geht unmittelbar voraus: «Grüßet alle Heiligen». Unwillkürlich hört man das letzte Wort auch im folgenden nachklingen. Es sind die Heiligen, die Christen Italiens, die grüßen, nicht ein paar Italiener, die zufällig bei dem Verfasser weilen (vgl. Röm. 16, 16, 1. Kor. 16, 19, 2. Kor. 13, 12, Phil. 4, 22). Zweitens ist die Attraktion der adverbialen Bestimmung durch das Verbum (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας statt οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ) gutes Griechisch (vgl. Lk. 11, 13)[1]. Drittens hat Zahn[2] ein

[1] Friedrich Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1896. S. 253.
[2] Zahn, Einleitung II, S. 153.

anderes Beispiel dieser Grußform beigebracht aus den falschen Ignatiusbriefen: «Es grüßen dich alle von Philippi, von wo ich dir auch schreibe»[1]. Daß es ein gefälschter Brief ist, hat nichts zu sagen. Viertens haben die Kirchenväter die Stelle so verstanden, daß dadurch der Aufenthaltsort des Verfassers gekennzeichnet werde.

Der Hebräerbrief ist aus Italien geschrieben. Dann wird man näher vermuten dürfen: aus Rom; denn nur hinter der Hauptstadt steht das ganze Land. Daß der Verfasser für «die in Rom» sagt «die in Italien», darin zeigt sich die große Anschauung des Missionars, dem die Stadt nicht als Stadt wichtig ist, sondern als Vertreterin der Provinz, die in ihr dem Evangelium erschlossen ist.

In Rom schrieb Markus sein Evangelium. Daß er darin an einer Stelle auf die Gedanken des Hebräerbriefes anspielt, erklärt sich am einfachsten, wenn jene Gedanken in Rom vorgetragen worden waren.

Von der ersten römischen Gemeinde wissen wir, daß sie zum größten Teile aus ehemaligen Juden bestand; ferner, daß sie sich in Gruppen schied, die ihre besonderen Versammlungen in den Häusern hatten (Röm. 16, 5, 14, 15)[2]. Unter diesen Umständen hat es keine Schwierigkeit anzunehmen, daß Barnabas dort eine Rede «an Christen jüdischen Blutes» hielt.

Ueber die Gemeinde, an die die Rede geschickt wurde, läßt sich aus dem brieflichen Anhang zweierlei feststellen. Es ist eine Gemeinde, zu der sich der Verfasser hingehörig fühlt; denn er schreibt: betet, damit ich euch bälder wiedergeschenkt werde (ἀποκατασταθῶ ὑμῖν 13, 19). Weiter ist es eine Gemeinde, die nicht wie etwa die in Lystra, Derbe, Philippi, Thessalonich von durchreisenden Missionaren gegründet wurde, sondern von solchen Christen, die in die betreffende Stadt übergesiedelt waren und darum von Anfang an Leiter der entstehenden Gemeinde waren.

---

[1] Ad Heronem 8: ἀσπάζονταί σε . . . πάντες οἱ ἀπὸ Φιλίππων ὅθεν καὶ ἐπέστειλά σοι.

[2] Zahn, Einleitung I, § 23.

Denn nur so läßt sich 13, 7 verstehen: «Gedenkt eurer Leiter, die euch das Wort Gottes gesagt haben; seht den Ausgang ihres Wandels an und eifert ihrem Glauben nach».

Beides paßt auf Antiochien. Nachdem Barnabas Jerusalem verlassen hatte (Apg. 11, 22), war er in Antiochien zu Hause. Etwa ein Jahrzehnt hindurch können wir an der Hand der Apostelgeschichte verfolgen, wie Barnabas in Antiochien wirkt und immer wieder dorthin zurückkehrt. Zweimal sehen wir ihn noch in Jerusalem auftreten, aber als Vertreter der Gemeinde von Antiochien (Apg. 11, 30; 15, 2).

Die Gemeinde zu Antiochien war entstanden durch solche, die bei der Verfolgung, die sich nach dem Tode des Stephanus erhoben hatte, aus Jerusalem geflohen waren und in Antiochien sich wieder niedergelassen hatten (Apg. 11, 20). Somit paßt auch Hebr. 13, 7 auf die Verhältnisse Antiochiens.

Wie der Lebensausgang jener Missionare war und wieso sich darin Glaube offenbarte, können wir freilich nicht wissen. Barnabas wird näheres darüber gewußt haben. Denn jene Männer, die in Antiochien «das Wort geredet hatten» (Apg. 11, 20), waren Kyprier (und Kyrenäer), seine engeren Landsleute und Synagogengenossen (vgl. Apg. 6, 9) von Jerusalem her. Daraus erklärt sich auch, weshalb es ihm so darum zu tun ist, daß ihr Andenken bei dem jüngeren Geschlecht lebendig bleibe.

Einige Stellen in Hebr. 1—12 verlangen noch besondere Berücksichtigung; nämlich diejenigen, an denen etwas über die Angeredeten ausgesagt wird. Es läßt sich denken, daß nicht alles, was von den ersten Hörern der Predigt galt, auch auf die zutraf, an die sie nachher geschickt wurde. Es besteht daher die Möglichkeit, daß in der uns vorliegenden Niederschrift an solchen Stellen etwas geändert oder gekürzt wurde. Wir werden erwarten, daß die Bemerkungen über persönliche Verhältnisse so, wie wir sie lesen, zunächst auf die Gemeinde

in Antiochien zutreffen. Es bleibt dann immer die Frage, ob und wie weit sie etwa auch auf Rom zutreffen.

Es kommen aber nur wenige Stellen in Betracht. Es liegt im Wesen der feierlichen öffentlichen Rede, daß sie das Besondere gern ins Allgemeine erhebt. Vor allem gilt das von der nicht aus eigentümlichem Anlaß entstandenen Gemeindepredigt. So sind auch die Ermahnungen im Hebräerbriefe meist so gehalten, daß sie allgemeingültig sind. Wenn bei den Angeredeten vorausgesetzt wird, daß einige ihren Gemeindeversammlungen nicht mehr die nötige Teilnahme entgegenbringen (10, 25), wenn es von ihnen heißt, daß sie für die höheren Wahrheiten des Christentums nicht das Verständnis zeigen, das man von ihnen, den alten Christen, erwarten dürfte (5, 12), so sind das keine örtlichen Besonderheiten. Das sind Erfahrungen, Klagen, die sich wohl überall nach den ersten großen Begeisterungszeiten einstellten. Wie die Ermahnungen zum Festhalten am Glauben überhaupt, so durfte sich auch solchen leichten Tadel jede Gemeinde gesagt sein lassen.

Hebr. 6, 10 wird der christlichen Liebe der Angeredeten anerkennend gedacht; sie hätten «den Heiligen» gedient, heißt es, und dienten ihnen noch. «Nach einem reichlich belegten Sprachgebrauch (Röm. 15, 31; 1. Kor. 16, 1, 15; 2. Kor. 8, 4; 9, 1, 12) bezeichnete οἱ ἅγιοι auch ohne jede Ortsangabe die Christengemeinde der heiligen Stadt»[1]. Vielleicht ist daher Hebr. 6, 10 auf Geldgaben an die Gemeinde in Jerusalem zu beziehen. In diesem Liebeswerke hatten sich die Christen in Antiochien vor allem hervorgetan. Sie hatten die erste Sammlung für Jerusalem veranstaltet, und Barnabas hatte sie überbracht (Apg. 11, 30). Daß auch die römischen Christen der Armut der Muttergemeinde gedachten, ist nirgends bezeugt. Es wäre aber verkehrt daraus zu schließen, daß sie es nicht getan hätten. Die auf Palästina zurückwei-

---

[1] Zahn, Einleitung II, S. 138 Anm. 3.

senden Namen in Röm. 16[1] lassen auf manche persönlichen Beziehungen zwischen Rom und der Urgemeinde schließen, ja man hat Grund zu vermuten, daß das Christentum wie nach Antiochien, so auch nach Rom durch ehemalige Glieder der Gemeinde von Jerusalem gebracht wurde. Die Lage der Muttergemeinde wird in Rom nicht mindere Teilnahme gefunden haben als in Antiochien.

Das meiste besondere scheint Hebr. 10, 32—34 zu bringen. Freilich, wenn man diese paar Zeilen genau ansieht, so wundert man sich wieder, wie wenig sie sagen. Der Verfasser erinnert die Gemeinde an die alten Tage, als sie — nach ihrer Erleuchtung — viel Leidenskampf durchzumachen hatten. Die Worte «nach eurer Erleuchtung» (φωτισθέντες) lassen sich nicht anders verstehen, als daß es Leiden waren, die sich gleich nach ihrer Bekehrung einstellten und eine Folge der Bekehrung waren. Worin sie bestanden, wird gleich gesagt: «Bald wurdet ihr durch Schmähungen und Quälereien ein Opfer des öffentlichen Spottes . . .» Daß den Anhängern einer neuen Religion auf der Straße Schimpfworte nachgerufen werden und durch geschäftliche Schädigungen das Leben sauer gemacht wird, ist eine so allgemeine und oft wiederholte Erfahrung, daß wir es auch für die Anfangszeiten der urchristlichen Gemeinden von vornherein als selbstverständlich annehmen würden, auch wenn es uns nicht durch Apg. 14, 22 als allgemeine Regel der apostolischen Zeit bezeugt wäre. Diese Worte des Hebräerbriefes sagen somit nicht mehr als was jede Gemeinde erfahren hatte. « . . . Bald wurdet ihr Genossen derer, denen es so ging». Damit werden ähnliche Leiden anderer Gemeinden in die Leiden der Angeredeten miteingerechnet. Daß es sich nur um geistiges Mitleiden handelt, folgt aus den nächsten Worten: «Denn auch mit den Gefangenen

---

[1] Andronikus und Junias (Röm. 16, 7), Herodion (? Röm. 16, 11), Rufus und seine Mutter (16, 13 vgl. Mk. 15, 21). Zahn, Einleitung I. S. 275. 302.

habt ihr mitgelitten». Wären die Angeredeten selbst gefangen gewesen, so wäre das anders ausgedrückt. Vielmehr ergibt sich aus diesen Worten mit aller Deutlichkeit, daß es den Empfängern des Hebräerbriefes in jenen Tagen besser ging als anderen Gemeinden, bei denen es zu Gefängnisstrafen kam. «Und der Wegnahme eures Besitzes habt ihr mit Freude entgegengesehen[1], in dem Bewußtsein, einen besseren, bleibenden Besitz zu haben.» Merkwürdig das «entgegengesehen». Der Verfasser sagt nicht, daß ihnen der Besitz weggenommen wurde, nur daß sie darauf gefaßt waren. Er würde sich damit nicht bescheiden, wenn es wirklich zu Beschlagnahmen gekommen wäre. So läßt uns die Schilderung erkennen, daß die Leiden, die die Empfänger des Hebräerbriefes nach ihrer Bekehrung trafen, über das gewohnte Maß der Beschimpfungen und Belästigungen nicht hinausgingen. Anderswo aber scheint es in jener Zeit zu ernsteren Verfolgungen gekommen zu sein, die leicht auch auf die Gemeinde, an die der Hebräerbrief gerichtet ist, hätte übergreifen können.

Das paßt alles gut zu dem, was wir über die Gemeinde in Antiochien wissen. Von schweren Verfolgungen, die über sie hereingebrochen wären, hören wir nichts; und der Arzt Lukas aus Antiochien, der die Anfangszeit jener Gemeinde miterlebt hatte, würde es in seinem Geschichtswerk wohl nicht übergangen haben. Dagegen hatten die ersten Christen in Antiochien Gelegenheit, mit Gefangenen mitzuleiden. Ihre Gemeinde war ja entstanden aus der Verfolgung, die sich in Jerusalem erhoben hatte, bei der Saul von Tarsus Männer und Weiber ins Gefängnis geworfen hatte (Apg. 8, 3; 9, 2). Und wenige Jahre nach ihrer Gründung erhob sich die neue Verfolgung durch Herodes. Gleich nach seinem Bericht über die Anfänge in Antiochien erzählt Lukas von dem Gefängnis des Petrus (Apg. 12, 1—17).

---

[1] προσδέχεσθαι heißt 1) (gastfreundlich) bei sich aufnehmen Lk. 15, 2, Röm. 16, 2, Phil. 2, 29; 2) erwarten Mk. 15, 43 Lk. 2, 25, 38; 12, 36 Apg. 23, 21; 24, 15 Tit. 2, 13 Jd. 21. Das erste ergäbe hier eine sonderbare Ausdrucksweise; also wird das zweite gemeint sein.

Freilich könnte man nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle im Hebräerbrief erwarten, größeres von den eigenen Leiden der Angeredeten zu hören. Hier wird man am ehesten vermuten, daß in der ursprünglichen Fassung der Rede mehr stand. Von der Entstehung der römischen Gemeinde wissen wir nichts näheres. Es ist aber auch nicht unmöglich, daß die römischen Christen nach ihrer Bekehrung schwerere Leiden zu erdulden hatten. Wir denken an den Bericht Suetons[1] von den jüdischen Unruhen in Rom, die «impulsore Chresto» entstanden und zur Vertreibung der gesamten Judenschaft führten. Es ist eine alte und ansprechende Vermutung, daß diese Unruhen mit dem Aufkommen des Christusglaubens zusammenhingen.

Noch ein Wort über die Entstehungszeit des Hebräerbriefes.

Der Verfasser meldet seinen Lesern, daß Timotheus «entlassen» sei (ἀπολελυμένον), und daß er wenn Timotheus bald komme, mit ihm zusammen sie sehen werde (13, 23). An «Entlassung» aus dem Gefängnis ist nicht zu denken; in diesem Falle würde wohl ein Wort mehr davon gesagt sein. Ἀπολύειν wird von der feierlichen Abordnung eines Gesandten durch die Gemeinde gebraucht (Apg. 13, 3; 15, 30, 33); auch bezeichnet es die Entlassung aus dem Dienst (Lk. 2, 29). Wenn der Timotheus, der im Hebräerbriefe gemeint ist, derselbe ist, den wir als Diener des Paulus kennen (Phil. 2, 22), so liegt die zweite Bedeutung am nächsten; Timotheus ist von Paulus beurlaubt. Dann wird er dorthin gehen, wo er her ist, nach Lystra. Die Schiffslinie von Puteoli nach Antiochien wird auch die bequemste Verbindung von Rom nach den Städten des lykaonischen Hochlands abgegeben haben. So ist es leicht verständlich, daß Barnabas darauf rechnet

---

[1] Sueton, Claudius 25: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

— falls Timotheus schnell kommt[1] — mit ihm zusammen in Antiochien einzutreffen.

Dann fiele der Hebräerbrief in die Zeit der ersten Gefangenschaft des Paulus. Das ist die Zeit, kurz bevor das Markusevangelium geschrieben wurde.

Von Antiochien aus wird sich der Brief rasch zu anderen Gemeinden verbreitet haben, wie üblich ohne die äußere Adresse, aber mit der vom Verfasser stammenden Ueberschrift «An Hebräer». Wenn man in Alexandrien die namenlose Schrift aus Italien dem Paulus zuschrieb, so hat dazu vielleicht auch die Erinnerung beigetragen, daß sie zu der Zeit bekannt geworden war, als Paulus in Rom gefangen lag.

---

[1] Er gebraucht von der baldigen Abreise des Timotheus nicht πορεύεσθαι sondern ἔρχεσθαι, weil er dabei zu ihm stoßen wird.

STELLENVERZEICHNIS.

Römer.

1. Korinther.

2. Korinther.

Galater.

Epheser.

Philipper.

Kolosser.

1. Thessalonicher.

2. Thessalonicher.

2. Timotheus.

Titus.

Hebräer.

Baldensperger, W., Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. I. Hälfte: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums. Dritte völlig umgearbeitete Auflage. ℳ 4.—

— L'influence du dilettantisme artistique sur la morale et la religion. ℳ —.60

— Urchristliche Apologie. Die älteste Auferstehungskontroverse. ℳ 2.—

Brückner, Martin, Die Entstehung der paulinischen Christologie. ℳ 5.—

Just-Bartsch, Clara, Was uns not tut. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit ohne Wunder und Dogmen. Ein offenes Frauenwort gerichtet an die Versammlung einer freireligiösen Vereinigung in Straßburg i. E., November 1906. Nebst einem Anhang. Zweite Auflage. ℳ 1.—

— Eine Brücke zwischen Glauben und Wissen. Jesus der Menschensohn und die Sakramente im Geiste unserer Zeit. ℳ 1.—

Justinus, des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I u. II). Eingeleitet, verdeutscht und erläutert von H. Veil. ℳ 5.60

Kapp, W. Lic., Das Christus- und Christentumsproblem bei Kalthoff. Ein Vortrag. ℳ —.40

Karl, Wilh., Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus. Eine theologische Studie. ℳ 3.—

Paslack, Ewald H., Exegetische Bemerkungen zu Matth. 6, 9—13 und Luk. 11, 2—4. Ein Vortrag. ℳ 2.—

Völter, Daniel, Die Offenbarung Johannis. Neu untersucht und erläutert. ℳ 3.50

— Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der Paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie. ℳ 7.—

— Der erste Petrusbrief. Seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums. ℳ 1.50

— Mater dolorosa und der Lieblingsjünger des Johannesevangeliums. Mit einem Anhang über die Komposition dieses Evangeliums. ℳ 1.20

— Das messianische Bewußtsein Jesu. ℳ 1.50

— Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Eine historisch-kritische Untersuchung. ℳ 2.—

Weber, Alfr., Die Religion als Wille zum ewigen Leben. ℳ 1.60

Beil, H., Am Scheidewege, Richtlinien und Leitsterne für unsere ins Leben hinaustretenden Söhne. brosch. ℳ 5.—
eleg. gebd. ℳ 6.—

Baum, Mathilde, Johann Wilhelm Baum. Ein protestantisches Charakterbild aus dem Elsaß. 1809—1878. Zweite, stark vermehrte Auflage. brosch. ℳ 3.50; gebd. ℳ 4.50

Beykert, Jean-Dan., professeur au Gymnase de Strasbourg. Notice biographique. Relation de sa captivité à Dijon etc. Lettres à sa femme, 1793, 1794. M. 1 Lith. ℳ 3.20

Bruch, Dr. Fr., Kindheit u. Jugenderinnerungen. Aus seinen schriftl. Aufzeichnungen mitgeteilt v. Th. G(erold). Mit 3 Radierungen von E. G(erold). ℳ 2.50

Bruch, Dr. Fr., Seine Wirksamkeit in Schule u. Kirche 1821—1872. Aus seinem handschriftl. Nachlasse hrsgb. v. Th. G(erold). ℳ 2.50

Eissen, Georg Jakob, Seine Freunde und seine Zeitgenossen. Ein Straßburger Zeitbild aus dem 18. Jahrh. von E. Hoepffner. ℳ 3.—

Hackenschmidt, Ch. Bilder aus dem Leben von Franz Heinrich Härter. ℳ —.80

Kannengießer, Paul, Zum Gedenktage des elsässischen Reformators Martin Butzer. Mit Porträt. ℳ —.30

Pellikans von Rufach, Konrad, Hauschronik. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit. Deutsch von Th. Vulpinus. ℳ 3.50

Redslob, Franz Heinrich, Ein Straßburger Professor am Anfang des 19. Jahrhunderts. Mit einem Anhang enthaltend: Briefe von Frau v. Türckheim (Goethes Lili), Briefe und Gedichte von Daniel Arnold, Gedichte von Franz Heinrich Redslob. Mit 2 Porträts. Herausgegeben von Th. Gerold. ℳ 4.—

Reuß, Rudolf, Mag. Johann Daniel Brunner. Ein Lebensbild aus der protestant. Kirche und Schule Straßburgs (1756—1844). ℳ 1.—

— Zum Gedächtnis Martin Butzer's, des Straßburger Reformators. Mit 1 Bilde. ℳ —.20

Rocholl, H., Matthias Erb. Ein elsässischer Glaubenszeuge aus der Reformationszeit. ℳ 1.20

Stricker, Ed., Johannes Calvin als erster Pfarrer der reform. Gemeinde zu Straßburg. Nach urkundl. Quellen. ℳ 1.20

Vulpinus, Theodor, Der lateinische Dichter Johannes Fabricius Montanus (aus Bergheim i. Els.) 1527—1566. Selbstbiographie in Prosa und Versen, nebst einigen Gedichten von ihm. Verdeutscht. ℳ —.80

Erichson, Alfr., Das theologische Studienstift Collegium Wilhelmitanum 1544—1894. Zu dessen 350jähriger Gedächtnisfeier. ℳ 3.50

Fröhlich, A., Sektentum und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsaß-Lothringens. ℳ 3.—

Gerber, C., Geschichte der Straßburger Sektenbewegung zur Zeit der Reformation 1524—1534. ℳ 3.—

Gerold, Theodor, Geschichte der Kirche St. Niklaus in Straßburg. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Straßburgs, quellenmäßig bearbeitet. Mit 4 Radierungen. ℳ 8.—

Horning, Wilh., Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVII. Jahrh. ℳ 4.—

— Handbuch der Geschichte der evang.-luth. Kirche in Straßburg im XVI. Jahrh. (2. Hälfte). ℳ 4.—

— Mitteilungen aus der Geschichte der Jung-St. Peterkirche. ℳ 1.20

Kiefer, Ludw. Alb., Pfarrbuch der Grafschaft Hanau-Lichtenberg. Nach Urkunden. ℳ 8.—

Lortz, M., Geschichte der evang.-reformierten Gemeinde Oberseebach-Schleithal. Nach urkundl. Quellen bearb. ℳ 1.50

Matthis, Gust., Die Leiden der Evangelischen in der Grafschaft Saarwerden. Reformation und Gegenreformation 1557—1700. [Vergriffen.] ℳ 3.—

— Bilder aus der Kirchen- und Dörfergeschichte der Grafschaft Saarwerden. ℳ 3.—

Ungerer, E., Eine Kirche der Wüste in Lothringen. Erinnerungsblätter aus Courcelles-Chaussy. ℳ 4.—

Zur Erinnerung an den Brand des Collegium Wilhelmitanum und des protestantischen Gymnasiums am 29. Jan. 1866. Mit einer Rede von Prof. Baum. ℳ —.20

Zur 400jährigen Geburtstagsfeier Martin Butzers. Martin Butzers an ein christlich Rath und Gemeyn der stat Weißenburg Summary seiner Predig daselbst gethon. (Neudruck). — Bibliograph. Zusammenstellung der ge-

druckten Schriften Butzers v. Dr. F. Mentz. — Ueber den handschriftlichen Nachlaß u. die gedruckten Briefe Martin Butzers. — Verzeichnis der Literatur über Butzer, von Lic. A. Erichson. ℳ 6.—

Engel, Carl, Das Schulwesen in Straßburg vor der Gründung des protestantischen Gymnasiums 1538. ℳ 2.—

Festschrift zur Feier des 350jährigen Bestehens des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg. Herausgegeben von der Lehrerschaft des protestant. Gymnasiums. 2 Teile. Mit Illustrationen und 2 Tafeln. ℳ 10.—

Heitz, Emil, Zur Geschichte der alten Straßburger Universität. Rede. ℳ —.60

Knepper, Joseph, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530. Mit 12 Abbildungen. ℳ 12.—

Kannengießer, Paul, Der Reichstag zu Worms vom Jahre 1545. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Schmalkaldischen Krieges. ℳ 3.—

Winkelmann, Otto, Der Schmalkaldische Bund 1530—1532 und der Nürnberger Religionsfriede. ℳ 6.—

Dietz, August, Das elsässische Konferenzgesangbuch, gegen den Angriff des Prof. D. Spitta verteidigt. ℳ —.80

Smend, Julius, Ueber den Wert der Todeserinnerung für unser inneres Leben. Rede. ℳ —.60

— Der erste evang. Gottesdienst in Straßburg. Rede. ℳ —.80

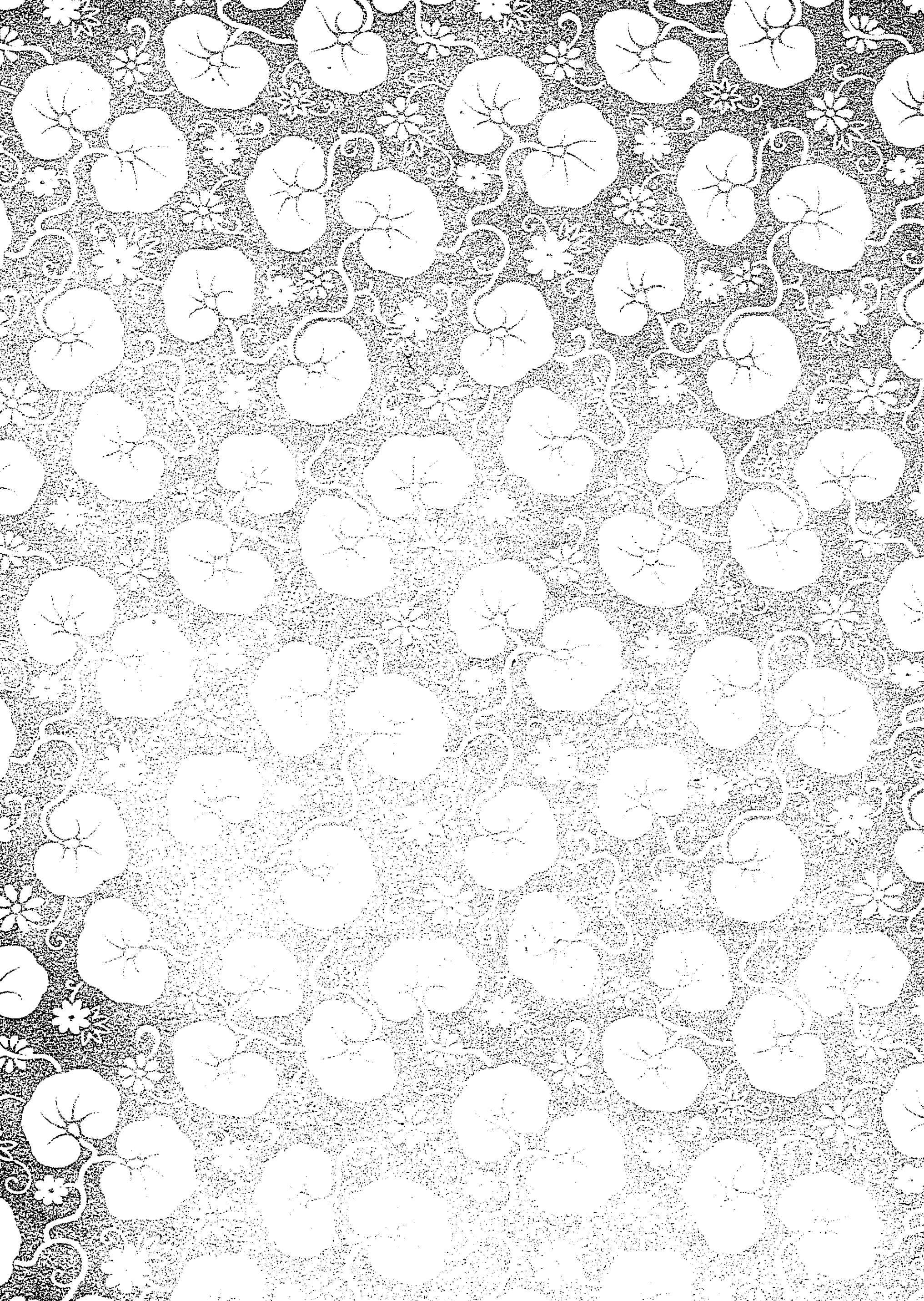
Spitta, Friedrich, Gottesdienst und Kunst. Vortrag gehalten im Evangelischen Vereinshause zu Straßburg. ℳ —.50

— Drei kirchliche Festspiele für Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Dritte Auflage. brosch. ℳ 1.80 kart. ℳ 2.20

— Das Gesangbuch für die evangelischen Gemeinden von Elsaß-Lothringen, kritisch beleuchtet. ℳ 1.—

— Das Straßburger Gesangbuch für Christen Augsburgischer Konfession. ℳ 2.—

Straßburg, Universitäts-Buchdruckerei von J. H. Ed. Heitz (Heitz u. Mündel).



BS
3775
.D55

Dibelius
Hebräerbriefe
384455

JUN 16 1955 INTERLIBRARY LOAN
JUL 2 3 1955 Northern Baptist Theol Sem.

BS
3775
.D55

384455
Dibelius
Hebräerbrief

JUN 16 1955 INTERLIBRARY

384455